

ANNO XII - LUGLIO-SETTEMBRE 1950 - N. 3



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (709)

*Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°*

## SOMMARIO

ARTICOLI: D. GIUSEPPE BRAIDO, S. D. B.: *La ragione verso la fede nella teologia di Emilio Brunner*, pag. 309. — D. IVO PALTRINIERI, S. D. B., GIOVANNI SANGALLI, S. D. B.: *Un'opera finora sconosciuta: « Il liber Miraculorum B. M. V. » di Fra Bartolomeo Tridentino*, pag. 372.

COMUNICAZIONI E NOTE: CARLO CAPPELLO: *G. B. Vico e le relazioni con gli ecclesiastici del suo tempo*, pag. 398. — LAWRENCE M. TITONE, S. D. B.: *About the misunderstanding that gave rise to the theory of Hylosystemism*, pag. 421.

NOTE DI PEDAGOGIA E SPIRITUALITÀ SALESIANA: E. CERIA, S. D. B.: *Una pubblicazione postuma di S. G. Bosco*, pag. 432.

RECENSIONI: *Fondazione della morale*; G. Mattai, pag. 441. — L. GIANCOLA: *Introduzione alla Morale sociale*, G. Mattai, pag. 442. — *La Sacra Bibbia*; G. Castellino, pag. 442. — P. BONSIIVEN: *Il Giudaismo Palestinese al tempo di Gesù Cristo*; P. HEINISCH: *Teologia del V. T.*; G. Pettenuzzo, pag. 444. — L. PIREZ M.: *Sistémás de dotación de la Iglesia Católica*; U. Olivero, pag. 446. — *Verbum Salutis*, XV, S. Paul; G. Pettenuzzo, pag. 446. — M. AGOSTI e VITT. CHIZZOLINI: *L'educatore contemporaneo*; P. B. pag. 447. — M. STEFANI: *La libertà esistenziale in J. P. Sartre*; C. Cappello, pag. 448. — C. MAZZANTINI: *La filosofia nel filosofare umano*; L. Bogliolo, pag. 449. — R. JOLIVET: *Traité de Philosophie*; L. Bogliolo, pag. 451. — R. JOLIVET: *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*; L. Bogliolo, pag. 451. — F. SELVAGGI: *Dalla filosofia alla tecnica*; F. Amerio, pag. 452. — D. BERTETTO: *Maria ne domma cattolico*; C. Boyer, pag. 453. — G. GRANERIS: *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*; G. Braghiroli, pag. 454. — G. GROSSO: *Problemi generali del diritto attraverso il diritto romano*; G. Braghiroli, pag. 457.

---

ABBONAMENTO ANNUO 1950 A «SALESIANUM»

ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:  
Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Società Editrice Internazionale*  
Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (709).



### LA RAGIONE VERSO LA FEDE NELLA TEOLOGIA DI EMILIO BRUNNER

Se uno dei caratteri distintivi dell'uomo del nostro tempo è la prepotente volontà di vita, l'indeclinabile esigenza di sviluppo di tutti i valori umani, della personalità nella totalità delle sue connessioni individuali e sociali, fisiche e spirituali, è, in una parola, l'*umanesimo*, il *vitalismo*, non è meno vero, però, che anche nell'uomo contemporaneo è viva l'ansia del divino, espressa nel grido del personaggio dostojewskiano: Dio mi ha tormentato per tutta la vita. In senso positivo o negativo, affermato o rinnegato, Dio è presente, come protagonista, nel dramma dell'*umanesimo* contemporaneo, anche nel dramma dell'*umanesimo* ateo. Sia nella direzione dell'*umanesimo* marxista, materialistico-terrenista o dell'esistenzialismo « laico » o della filosofia del nulla e dell'assurdo, che nella direzione dell'*umanesimo* spiritualista-cristiano o dell'esistenzialismo religioso e teologico o della filosofia dell'essere e della finalità, il problema centrale è, volutamente o no, sempre quello della possibilità di coesistenza, di coabitazione del massimo di sviluppo dei valori terrestri e umani con l'opposta esigenza di immersione nell'assoluto, in senso integrale, in senso cristiano. In altre parole, è ancora e sempre attuale il problema se il Cristianesimo possa soddisfare o no a tutte le esigenze umane o queste non possano essere salvate se non mediante una pratica diserzione dai principi cristiani (motivo dominante della critica materialistica o positivistica o vitalistica, da Feuerbach e Marx a Nietzsche e Sartre).

D'accordo, il criterio « vitalistico » — in senso ristrettamente terrestre e temporale — non è a priori valido a definire la verità o meno del Cristianesimo. Il Cristianesimo è essenzialmente Rivelazione, Grazia, dono di vita e di salvezza soprannaturale e promesse ultratemporali. Come tale, prescinde dalla sua

capacità o meno a favorire le strutture e le realtà terrestri o almeno alcuni aspetti di esse. Della sua vitalità in questo secondo senso non faremo, perciò, mai, normalmente, uno strumento apologetico.

Tuttavia rimane sempre sommamente interessante, vedere positivamente se di fatto, il Cristianesimo, nel suo contenuto rivelato, rappresenti una condanna oppure una consacrazione delle realtà terrene ed umane.

Il Protestantismo, sostanzialmente, ha risolto in senso negativo la questione, soprattutto con la sua teoria pessimistica circa la corruzione della natura umana in seguito al peccato originale, rifugiandosi nel soprannaturalismo anti-umanista del *sola fide sola gratia*.

Anche parecchie correnti filosofiche contemporanee, specialmente, ma non solo, di marca esistenzialistica, sembra ritengano che, per sfuggire al razionalismo illuministico o al panlogismo hegeliano e alle direzioni « laiche » dell'esistenzialismo nell'interpretazione del fenomeno religioso-cristiano e per salvare i valori trascendenti teologici incarnatisi nella tradizione culturale del mondo occidentale, non rimanga altro che ricorrere ad una concezione parimenti fideistica, soprannaturalistica, irrazionale e antiumana (radicalmente protestantica) del Cristianesimo: così Kierkegaard di fronte ad Hegel, Marcel di fronte ad Heidegger e Sartre, Barth e la teologia dialettica di fronte a Schleiermacher ed alla teologia liberale.

Soprattutto nella definizione del concetto di fede, che è fondamentale per stabilire i rapporti tra natura e Grazia, diritti dell'uomo e diritti di Dio, si incontrano e scontrano queste varie esigenze e questi motivi.

Non ci sembra, perciò, inopportuno presentare, assumendolo dal campo protestantico, un tipico esempio di teologia che vuol essere insieme cristiana e umanistica, nella quale cioè l'esigenza « umanistica » e insieme « teologica » dell'uomo contemporaneo è acutamente sentita e sinceramente vissuta, in un vivido travaglio spirituale, in un clima di ansia e di dissidio. Tale ci sembra il tentativo teologico di E. Brunner.

Di esso, precisamente, intendiamo di offrire qui qualche lineamento, limitatamente al problema dei valori umani razionali di fronte alla fede, impegnandoci in una schematica presentazione espositiva della sua posizione e in una breve valutazione critica.

## I. LA POSIZIONE DI E. BRUNNER

*Il problema: i valori umani razionali di fronte alla Fede.*

« Esiste soltanto un problema assolutamente serio, il problema di Dio. Ma il problema di Dio conosciuto come decisione è il problema del Cristo ».

Con queste parole, che aprono la sua opera cristologica, *Der Mittler*,

E. BRUNNER (1) svela l'anima di quella corrente spirituale contemporanea che fa capo al teologo svizzero K. Barth ed è stata denominata « Teologia dialettica ».

Effettivamente, il paradossale ritorno barthiano al *sola fide sola gratia* luterano vuol essere messaggio di salvezza per l'umanità per la malattia che da vari secoli la insidia, l'«umanesimo», l'antropocentrismo, la fuga da Dio, l'autonomia di fronte a Dio: l'uomo orgoglioso delle sue conquiste nel campo del pensiero, della scienza, della tecnica, ripiegato su se stesso, fiero perfino dei suoi limiti e dei suoi fallimenti (esistenzialismo). Il messaggio di Barth e dei barthiani risuona precisamente così: solo Dio, mediante il Cristo ci può salvare, ci salva, *sola gratia*; perchè l'uomo non può nulla, assolutamente nulla (nè nel settore del pensiero nè in quello della volontà e dell'azione) per la sua salvezza: perchè l'uomo da sè è nulla di fronte a Dio: *sola fide*.

Se questo è il senso della Teologia dialettica e se ciò, pur con le gravi unilateralità che esso racchiude, può rappresentare un merito in seno al Protestantismo del razionalismo, E. Brunner ha il merito ulteriore di aver tentato di integrare l'unilaterale accentuazione barthiana dell'assoluta sovranità di Dio, del Cristo, della grazia nell'opera della salvezza, con una certa rivalutazione dell'uomo, ritenuto necessario per dare al processo della giustificazione, soprattutto nel

(1) Il teologo protestante Emilio BRUNNER è nato a Winterthur (Svizzera) il 23 dicembre 1889. La sua formazione intellettuale, compiuta a Zurigo e a New-York, fu di carattere eminentemente filosofico e teologico, fondata su una vasta conoscenza della filosofia moderna e contemporanea. Per alcuni anni esercitò il ministero pastorale a Zurigo e a Obstalden. Dal 1924 è Ordinario di Teologia nell'Università di Zurigo.

E. Brunner è scrittore fecondissimo e uomo di azione.

Con il vol. *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* (1921) egli si pone già (dopo un periodo caratterizzato dall'interesse per la visione filosofica del problema religioso, risolto in linea intuizionistica) sul terreno della Teologia dialettica.

Si profila, però, ben presto (già con il *Der Mittler* — 1927 — e con l'art. *Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt* — 1929) il suo distacco dalla corrente barthiana della Teologia dialettica, distacco approfondito con l'art. *Die andere Aufgabe der Theologie* (1932) e con il vol. *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) e ufficialmente dichiarato con l'avvenuta espressione, per iniziativa di Barth, della rivista: *Zwischen den Zeiten* (1933), a cui seguì una non ancora sopita polemica.

Da allora Brunner segue in teologia una sua direzione particolare, sia pure tutta im-

pregnata dei fondamentali motivi dialettico-esistenzialistici donde è partita.

Essa è contenuta soprattutto nelle opere sistematiche fondamentali seguenti:

*Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben.* Tübingen, Mohr (1927) 1930, II ediz., pp. x-565.

*Religionsphilosophie evangelischer Theologie.* München und Berlin, Oldenbourg (1927) 1931, II ediz., pp. 99.

*The Word and the World.* London, St. Ch. Mov. Press (1931) 1932, II edizione pp. 127.

*Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik.* Zürich, Zwingli-Verlag (1932) 1939, III edizione, pp. xii-696. —

*Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth.* Tübingen, Mohr (1934), 1935, II ediz., p. vii, 60.

*Vom Werk des heiligen Geistes* Tübingen, Mohr, 1935, pp. 74.

*Der Mensch im Widerspruch. Die Lehre von wahren und wirklichen Menschen.* Zürich, Zwingli-Verlag (1937) 1941, III ed., pp. xv-572.

*Offenbarung und Vernunft. Die Lehre der christlichen Glaubenserkenntnis.* Zürich, Zwingli-Verlag, 1941, pp. xii-429.

*Dogmatik. Bd. 1. Die christliche Lehre von Gott.* Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, pp. xi-391. —

suo momento liminare, nell'atto di fede, anche un carattere di « decisione personale » oltre che di gratuito dono trascendente.

E, precisamente, sul significato teologico di questo tentativo e sulla sua legittimità che vuol fermarsi brevemente la nostra attenzione: — Si ha nella teologia di E. Brunner un vero superamento del paradossale fideismo assoluto barthiano? Come sono rispettate nella concezione teologica di Brunner le autentiche esigenze umane razionali nell'incontro dell'uomo con la Rivelazione, nella fede?

La questione ci pone, indubbiamente, nel cuore della problematica teologica brunneriana, in quanto tutta intesa a definire i rapporti tra natura e grazia, tra ragione e Rivelazione, che è, anche secondo Brunner, « non solo il problema di ogni teologia, ma insieme il problema delle basi della cultura occidentale » (2), il problema della fisionomia e della struttura dell'*umanesimo cristiano* e della cultura occidentale, in quanto voglia o no riaffermare la sua fedeltà all'ispirazione cristiana che l'alimenta.

La nostra curiosità è tanto più legittima, in quanto Brunner, con la sua soluzione, intende e crede di sfuggire sia al fideismo soprannaturalista, che nega qualsiasi valore umano positivo nel campo religioso-morale, del suo compatriota, sia al semipelagianesimo antropocentrico (in cui, secondo lui, sarebbe scivolato il Cattolicesimo e il Protestantismo ortodosso) e di ritornare così, lui solo! dopo secolari deviazioni e riprese e rinnovati persistenti fraintendimenti — all'essenza del Cristianesimo e allo spirito della Riforma, con l'esaltazione della grazia senza soppressione, senza « bagatellizzazione » della natura, con la rivalutazione dell'umano senza misconoscimento della onniefficiente azione di Dio (3).

In questo senso nell'*Offenbarung und Vernunft* Brunner stesso intende determinare la sua posizione teologica nel quadro della storia della dogmatica cristiana, nei riguardi della soluzione del problema dei rapporti tra ragione e fede (4). L'antitesi alla posizione cattolica vuole esplicitamente essere espressa, nel titolo stesso dell'opera, nell'inversione dei termini del binomio in questione. La conservazione del binomio, d'altra parte, è indice della contrapposizione alla paradossale negazione barthiana della *Vernunft* (5).

(2) *Offenbarung und Vernunft*, Vorwort, p. VII.

(3) Cfr. *Off. u. Vernunft*, p. 49: « Dass Gott sich durch sein Wort offenbart, setzt voraus, dass der Mensch ein Wesen ist, das für diese Art Mitteilung, für Mitteilung durch die Rede geschaffen ist. Dieser Selbstverständliche ist darum ausdrücklich hervorzuheben, weil eine falsche Auslegung des sola gratia und die Furcht vor einer pelagianischen Lehre oder vor 'Synergismus' »

dazu geführt hat, die schlechthinige Empfänglichkeit des Menschen in der Offenbarung mit einer objekthaften Passivität zu verwechseln, bei der die Rolle des Menschen überhaupt ausgeschaltet werden könnte ».

(4) *Ibid.*, p. 305-307.

(5) *Ibid.*, p. VII: « Wir fragen nicht von der Vernunft her zur Offenbarung hin, sondern wir fragen, als glaubende Kirche, von der Offenbarung her zur Vernunft hin ».

Secondo Brunner, alla base della semipelagiana umanistica concezione cattolica dei rapporti ragione-fede, sta l'accettazione del concetto greco-classico (aristotelico-stoico) dell'uomo *animal rationale*, che lo definirebbe integralmente nella sua costituzione specifica sul piano naturale, quale sostanza autosufficiente. « Essere immagine di Dio è divenuto ora un attributo dell'essenza umana; è proprio dell'essenza dell'essere razionale che esso sia simile all'essere di Dio » (6). « L'essenza dell'uomo è ora qualcosa del tutto diversa dalla sua relazione a Dio; l'originaria essenza dell'uomo, la sua natura originaria è « essere razionale così come Dio è razionale » e non più « lo stare in responsoria relazione con Dio » (7). Alla natura razionale la comunicazione di Dio, la *similitudo Dei* sopraggiungerebbe come un *posterius*, un soprannaturale, il quale per il peccato potrebbe scomparire senza che la natura umana, l'*homo animal rationale* ne sia intaccato (8).

La dottrina antropologica cattolica può, quindi, secondo Brunner, essere definita quale dottrina della duplice *Gottebenbildlichkeit* umana. Essa, al dire di Brunner, troverebbe la sua giustificazione teologica nell'errata esegesi di Ireneo del « *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* » del Genesi, espressione che soltanto dopo 1300 anni avrebbe avuto il suo autentico interprete in Lutero, il quale « con sicuro occhio esegetico riconobbe l'essenza del parallelismo ebraico e con ciò l'inconsistenza della distinzione di *imago* e *similitudo* » (9). Secondo l'esegesi ireneica, che è, secondo Brunner, la base su cui poggia « tutto l'edificio a due piani » della teologia e della concezione cattolica della cultura » (10), l'*imago Dei* significherebbe la razionalità, la non ammissibile natura

(6) Cfr. *Off. u. Vernunft*, p. 90-91: « Dieser Begriff der göttlichen Vernunft, an der der Mensch als *animal rationale* teilhat, dringt nun durch den Begriff der *imago Dei*, so wie ihn Irenäus versteht, auch in die christliche Theologie ein. Das Gottes-Bildsein ist jetzt ein Attribut des menschlichen Wesen geworden; es gehört eben zum Wesen des vernünftigen Seins, dass es dem Sein Gottes ähnlich ist ».

(7) *Ibid.*, p. 91.

(8) *Ibid.*, p. 91: « Die Gottesgemeinschaft kommt jetzt als ein zweites, « Uebernatürliches » hin-zu, das denn auch wieder, durch die Sünde, verschwinden kann, ohne dass das Wesen, die Natur des Menschen alteriert wird ».

(9) *Der Mensch im Widerspruch*, p. 83: « Erst Luther hat mit diesem Zweistockwerkbau auch ihre systematische Grundlage, die irenäische Lehre von der *imago* und *similitudo*, erschüttert. Mit sicherem exegetischem Blick erkannte er das Wesen des hebräischen Parallelismus und von da

aus die Haltlosigkeit der Scheidung von *imago* und *similitudo*. Aber es ging ihm um ganz anderes als bloss um eine exegetische Korrektur: die Einheit des menschlichen Wesens, genauer: die Einheitlichkeit der theologisch-glaubensmässigen Sicht des Menschenwesens stand auf dem Spiel ».

(10) *Ibid.*, p. 83: « Im Verständnis des « geschaffen nach dem Bilde Gottes » entschied sich von Anfang an und entscheidet sich heute noch die *Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, Kirche und Kultur, Glaube und Humanität*. Irenäus zeichnete der Kirche für beinahe anderthalb Jahrtausende den Weg vor, und seine Lösung ist heute noch die der katholischen Kirche. Gestützt auf den Doppelausdruck « Bild » und « ähnlich »... unterscheidet der erste grosse Theologe der altkatholischen Kirche ein Doppeltes im Menschen: die Gottebenbildlichkeit, die in der Freiheit und Vernünftigkeit seiner Natur, und die Aehnlichkeit, die in der Selbstbestimmung, in der *justitia originalis* als einer be-



umana razionale e la *similitudo* lo *status gratiae*, il *donum integritatis et iustitiae*, l'ammissibile e perduto rapporto con Dio (11).

La Scolastica ha, poi, continua il Brunner, approfondito questa concezione dualistica (12) e in questo senso ha risolto — sulla direttrice di marcia segnata dal *credo ut intelligam* agostiniano — anche la questione dei rapporti tra ragione e Rivelazione, componendole in quella sintesi-compromesso di apporto pagano e di apporto cristiano (13), in cui tutti i valori umani razionali (scienza, filosofia, teologia ed etica naturale) sono affermati accanto a quelli soprannaturali con una loro specifica validità in campo religioso-morale, anche dopo il peccato: la ragione, la filosofia verso la religione, la fede, l'apologetica verso la teologia, la moralità e doverosità naturale verso le più impegnative responsabilità della vocazione soprannaturale (14).

sonderen göttlichen Gabe, der Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft besteht. Während die Sünde dieses Zweite, zur Natur Hinzukommende, zerstört hat, ist das Erste, die menschliche Natur, das *humanum*, dem Menschen geblieben. Eine einfache und geniale Lösung des anthropologischen Zentralproblems — die Lösung, auf der das ganze Zweistöckwerk-Gebäude der katholischen Theologie und Kultur-auffassung ruht; eine Synthese von unermesslichen Konsequenzen ».

Cfr. anche pag. 523-524.

(11) Cfr. specialmente *Der Mensch im Widerspruch*, p. 523.

(12) *Ibid.*, p. 525.

(13) *Off. u. Vernunft*, p. 306: « Bei Augustin finden wir zum erstenmal eine umfassende und grundsätzliche Besinnung über das Verhältnis der beiden Grössen, die in seinem *credo ut intelligam* gipfelt und damit den Weg weist für jene Synthese von Vernunft und Offenbarung, die der Scholastik das Gepräge gibt. Ueber dem Fundament einer rationalen Gotteslehre, die in den Gottesbeweisen den kühnsten und sprechendsten Ausdruck ihrer Gesinnung findet, baut die Kirche das Gebäude ihrer Offenbarungstheologie auf; die *theologia naturalis* und die *theologia revelata* erscheinen in fragloser Eintracht, einander gegenseitig stützend und vollenden ».

In rapporto all'*ethica naturalis*, cfr. specialmente *Das Gebot und die Ordnungen*: « Der zugleich deutlichste und machtvollste Ausdruck dieser kompromisshaften Denkens ist die Ethik des massgebenden Kirchenlehrers, Thomas von Aquin... Ein in-

nerlich unmöglicher Kompromiss zwischen antikeudämonistischem Rationalismus und dem augustinish-paulinischen Verständnis des Guten... Anerkennung eines « zweistöckigen » Aufbaus der Ethik, nämlich eines rationalen Unterbaus, eines *natürlichen* Moralphilosophie, die das nicht nur von jedermann erkennbare, sondern auch von jedermann erfüllbare Gesetz des Guten expliziert, und eines supranaturalen Ueberbaus, einer *kirchlichen* Moralthologie, die ein höheres Gutes sowohl dem Erkennen, als dem Können nach erschliesst, in strengster Bindung an die supranaturale Sakramentsgestalt » (p. 82).

(14) « Die Scholastik... hat den irenäischen Dualismus dadurch noch verschärft, dass sie den Stand der Natur und den Stand der Uebernatur deutlich auseinanderschied (bei Irenäus handelt es sich noch mehr um begrifflich zu unterscheidende Momente eines und desselben Standes)... Vor allem aber hat die Scholastik den aristotelisch-rationalistischen und individualistischen Begriff der Imago als anima rationalis systematisch ausgebaut... Der Rationalismus, nicht der Suprarationalismus der Scholastik ist das entscheidende. Aus ihrer Imagolehre hat die scholastische Theologie folgende Konsequenzen teils selbst gezogen, teils vorbereitet: a) dass eine rationale natürliche Theologie möglich ist; b) dass eine rationale natürliche Moral möglich ist; c) dass der freie Wille dem Menschen geblieben ist; d) dass gute Werke auch abgesehen von der Gnade möglich sind » (*Der Mensch i. Widerspruch*, p. 525).

Se la riforma, secondo Brunner, significa rottura del falso equilibrio della sintesi medievale e ritorno alla giusta esaltazione dei valori cristiani soprarazionali, della Rivelazione, della grazia (15), la teologia protestante ortodossa all'opposto subisce una persistente tentazione di ritorno a quella sintesi e, perfino, alle dimostrazioni razionali della Fede (soprattutto in funzione antiilluministica) (16).

Contro questo indirizzo, accentuato nella teologia liberale, sia di tipo idealistico che di tipo sentimentalistico e storicistico, si pone la *Teologia dialettica* (che Brunner preferisce chiamare *Teologia della Bibbia, Teologia cristiana*) (17), quale volontà di ritorno alla fede luterana primitiva, alla fede senza giustificazioni estrinseche, al Cristo, indipendentemente da appoggi e cooperazioni umane, al di là di ogni apologetica preteologica e di ogni costruzione di teologia naturale.

È in questa direzione che K. Barth ha portato il gruppo dei Teologi dialettici raccolti intorno alla rivista *Zwischen den Zeiten*, con una linearità logica sconcertante, che ha finito per isolarlo dal gruppo.

Il *verbum Crucis*, afferma Barth, è scandalo, è pazzia per l'uomo naturale, perchè, con il peccato, ogni *humanum*, come qualcosa di teologicamente positivo, come capacità di accoglimento della Parola di Dio, è perduto, è distrutto. Ogni ponte dall'umano al divino è tagliato, senza che sia rimasta la possibilità, ex parte hominis, di ricostruirlo o, anche, di offrire una testa di ponte per la ricostruzione. L'*humanum* è diventato un *profanum*, una insignificanza teologica (18). Negazione dell'*analogia entis* quale invenzione dell'Anticristo (19).

Questo è il senso della lotta appassionata di Barth contro i *Deutschen Christen*, i quali mettevano, accanto alla Parola di Dio, quale criterio e fonte di verità e di moralità lo spirito del popolo. Contro di essi, contro Gogarten e contro Brunner, contro tutti quelli che « fondano la Comunità cristiana, invece che, con i Riformatori, sull'unico fondamento che è Gesù Cristo, sul migliore fondamento di Rivelazione e ragione, fede e scienza, Vangelo e popolo » (20), la lotta di Barth è lotta « per il Sola fide! e per il Soli Dei gloria! » (21).

(15) « Indem sie (la Riforma), nicht nur Kirche und Staat, Kirche und Welt auseinanderriß, sondern auch das gedankliche Fundament dieser Einheit, die Synthese von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung, zerstörte und ihren Gegensatz geltend machte » (*Off. u. Vernunft*, p. 306).

(16) *Off. u. Vernunft*, p. 306. Cfr. *Religionsphilos. ev. Theol.*, p. 12-13. Contro un tipo di giustificazione della fede ab intrinseco, quella sentimentale-schleiermacheriana, è diretto il grosso volume critico: *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und*

*der christlichen Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers.*

(17) Cfr. *The Word and the World*, p. 6-7.

(18) Cfr. *Nein! Antwort an E. Brunner. Theol. Existenz heute*, Heft 14, 1934, p. 16 ss.; ed. E. Brunner. *Der Mensch i. Widerspr.*, p. 85.

(19) K. Barth. *Kirchliche Dogmatik*. 1. Bd. I. Halbbd. Zöllikon 1933, p. VIII.

(20) K. BARTH, *Reformation als Entscheidung. Theol. Ex. heute*, H. 3, 1933, p. 22.

(21) K. BARTH, *Gottes Wille und unsere Wünsche. Theol. Ex. heute*, H. 7, 1934, p. 7-8.



Questo implica da parte di Barth contro Brunner in particolare: 1° la *negazione di una duplice rivelazione divina*, ossia di altre fonti di conoscenza di Dio (ragione, storia, natura, ecc.) oltre la Rivelazione contenuta nella Scrittura (22). Accanto alla parola di Dio nella Scrittura diventata per noi vivente testimonianza dello Spirito Santo nella fede, non c'è una « seconda o piuttosto una prima parola di Dio..., una certa rivelazione naturale ». Il primo comandamento — prosegue Barth — suona: Tu non devi avere altri dèi accanto a me! — Che cosa significa questo? — Significa: la Sua parola, la Sua Rivelazione soltanto; non altre parole, non altri valori accanto a Dio... » (23); 2° la *negazione di qualsiasi Anknüpfungspunkt umano per la Rivelazione*. Anche la capacità di conoscenza e di riconoscimento della Parola di Dio è data da Dio, è Grazia, è dono della fede nella fede stessa (24). Soltanto una *Gottförmigkeit* creata nell'uomo dalla fede, lo rende capace di accogliere la Parola dell'Infinito. L'*Anknüpfungspunkt* è, dunque, effettivamente non al di fuori della fede, ma nella fede. « Nella fede, per mezzo (*durch*) della parola di Dio, per (*für*) la parola di Dio, l'uomo è creato esistente nella parola di Dio, non in sè, non in forza della sua umanità e personalità, e neppure in forza della creazione, poichè ciò che dalla creazione è possibile dall'uomo a Dio è andato perduto con il peccato. Perciò anche di questo *Anknüpfungspunkt*, come di tutto ciò che diventa effettivo nella fede e cioè mediante la grazia della riconciliazione, si può parlare soltanto teologicamente e non teologicamente e filosoficamente » (25).

In luogo di una *analogia entis* si dovrà parlare di un'*analogia fidei* (26).

## I. - LE PREMESSE GNOSEOLOGICHE DELLA CONCEZIONE BRUNNERIANA

Brunner ritiene di poter sfuggire alle presunte unilateralità di ambedue le posizioni. È nella ricerca dell'equilibrio tra la tesi cattolica (contro cui accentua la negazione della *theologia* e dell'*ethica naturalis* e dell'apologetica tradizionale) e la tesi barthiana (contro la quale afferma una manifestazione di Dio nella creazione, ancora permanente e la presenza nell'uomo della *Gottebenbildlichkeit* originaria, che lo costituisce ancora realtà teologicamente rilevante, sia pure in senso negativo) che la sua teologia afferma il suo carattere più originale. A questo rivolgeremo la nostra attenzione limitatamente alla questione dei *preambula rationalia fidei* e alle questioni gnoseologica e antropologica che vi sono connesse.

E precisamente, la prima affermazione di indole gnoseologica ci porta subito nel cuore della concezione antropologica e in quella dei rapporti tra ragione e fede: — Autentica soluzione del problema circa la struttura ontologica dell'uo-

(22) Cfr. *Off. u. Vernunft. Anhang zum Kap. 6: K. Barth und die Schöpfungsoffenbarung*, p. 78-81 e p. 372-373.

(23) K. BARTH, *Gottes Wille...*, p. 25-26 e *Das erste Gebot als theologisches Axiom*,

in *Zwischen den Zeiten*, 1933, p. 308.

(24) K. BARTH, *Kirchl. Dogm.* - 1. Bd. 1. Hbd., p. 252.

(25) *Id.*, *Ibid.*

(26) *Id.* *Ibid.*, p. 252-256.

mo-razionalità di fronte alla Rivelazione non si deve cercare sul piano della filosofia, della ragion pura, naturale, ma *esclusivamente*, sul piano della Rivelazione e della fede e, quindi, della Teologia. L'antropologia cristiana pone come punto di visuale fondamentale da cui si possa comprendere l'uomo-persona, nella sua realtà spirituale di responsabilità di fronte a Dio e agli altri uomini, nella sua relazionalità a Dio, « Dio quale nella sua Rivelazione dà a conoscere a noi se stesso e noi stessi: la Parola di Dio... La sua prima affermazione è che l'uomo è da conoscersi non partendo da lui stesso, ma soltanto da Dio » (27).

La ragione e in particolar modo la filosofia è, con ciò, giudicata dalla Rivelazione, dalla Fede nel suo valore relativo. La fede determina i confini oltre cui non può penetrare la ragione umana nel suo conato alla spiegazione integrale della persona umana, in quanto a questa sfugge, precisamente, l'uomo nella sua concretezza, nella situazione esistenziale di colpevolezza e di esigenza di salvezza, l'uomo *im Widerspruch*.

Tuttavia, anche la ragione umana, indipendentemente dalla fede, può affermarsi come valore, almeno in quanto determina i propri limiti, in quanto *filosofia critica*. È questo il clima gnoseologico in cui si situa la speculazione teologica brunneriana, caratteristico di Brunner anche antecedentemente alla sua adesione alla teologia dialettica (28).

1) Il primo elemento fondamentale della gnoseologia brunneriana è radicalmente negativo: è la sfiducia nella capacità della ragione nei riguardi della soluzione del problema religioso-morale, chiusa nel mondo del concettuale-fenomenico, chiusa all'Assoluto (*agnosticismo*).

L'« assioma » intellettualistico, « uno dei più fatali errori nella storia del pensiero umano, il principio dell'intellettualismo, che l'intelligenza sia l'unico sufficiente mezzo per la conoscenza della realtà » è da Brunner preso aspramente di mira, fin dalla prima opera, sulla scia di Kant (29). « Kant per primo, con una robusta teoria della conoscenza ha abbattuto energicamente, con un lavoro negativo e positivo, il pregiudizio, già radicato *ab antiquo*, che soltanto la ragione sia mediatrice di conoscenza » (30).

Il concetto universale astratto ha puro carattere utilitario, pratico, servendo alla catalogazione delle intuizioni spaziali e temporali, ma non alla penetrazione

(27) *Der Mensch i. Widerspr.*, p. 52-53. Ed ancora: « behauptet der christliche Glaube, dass man den Menschen in seiner Totalität nur verstehen könne, wenn man ihn aus dem Worte Gottes verstehe... Die Seinsweise des Menschen, das menschliche Sein in dem, worin es von allem anderen Sein verschieden ist, nur aus seiner Beziehung auf das göttliche Wort, nämlich als ein Sein im Wort und aus dem Wort Gottes zu verstehen sei » (p. 53). Cfr. p. 39, 40, 53, 54. Tutta la capitale opera antropologica di Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, è incentrata in questo motivo.

(28) Già nella « Inaugural-Dissertation »,

discussa nella Fac. Teol. dell'Univ. di Zurigo per la Licenza in Teologia, dal titolo significativo: *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens* — Tübingen, Mohr, 1914 — e più tardi in *Denken und Erleben*. Basel 1919 e, ancor più, in *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, Tübingen, Mohr 1921.

Per la continuità della posizione gnoseologica anche nelle ultime opere, cfr. soprattutto *Wahrheit als Begegnung und Offenbarung und Vernunft*.

(29) *Das Symbolische...*, p. 111.

(30) *Ibid.*, p. 127; cfr. p. 129-130.

della realtà (31). Perciò « esso è legittimo solo nella scienza, cioè dove si cerca unicamente una economica abbreviata catalogazione delle esperienze » (32), ma non dove si ricerca la soluzione del problema della vita, dei « massimi problemi ». « Conoscere, quale a noi è dato, non porta dall'enigma alla soluzione, ma sempre a nuovi enigmi... Conosciuto è sempre soltanto ciò che è fondato in altro. Ma anche quest'altro è fondato in altro e così di seguito in un processo all'infinito. La nostra conoscenza è sempre relativa e vera in rapporto ad un'altra cosa... Noi non potremo mai superare l'incolmabile fossato tra soggetto e oggetto... Ad un progressivo superamento di questa distanza può credere soltanto un ingenuo realismo » (33). È dichiarata, con questo, l'aperta adesione brunneriana al Kant della *Critica della Ragion pura*.

Di qui l'atteggiamento di Brunner di fronte alla filosofia.

Egli distingue due specie di Filosofia: la filosofia come *metafisica*, come pretesa di soluzione razionale del problema della realtà, di Dio e del destino umano, e la filosofia *critica*, quale esame critico formale del valore e dei limiti della ragione umana. La filosofia metafisica, che implica una teologia razionale, conosce sostanzialmente tre possibilità di soluzioni teoretiche del problema di Dio (effettivamente verificate nella storia del pensiero) una soluzione realistica, in cui l'Assoluto trascendente è ricercato e trovato in grazia dei due concetti della causalità e dell'analogia; la soluzione monistico-idealistica, nella quale si parte dall'io per giungere al suo principio, al suo fondo, al *logos*, quale senso ultimo delle cose, con il quale l'io è identico; la soluzione panteistica, dottrina dell'identità della natura e del finito con l'Infinito, con lo spirito (34).

Ora, se già il fatto del loro vicendevole combattersi senza una vittoria decisiva dell'una o dell'altra, ingenera una fondamentale sfiducia nella validità di queste tre pretese metafisiche e nella ragione che le costruisce, un'osservazione più attenta rivela il vizio che le condanna irrimediabilmente al fallimento. Ed è questo, che tutte e tre partono da un presupposto indimostrato, monistico, monologico, panteistico: che la ragione umana racchiuda tutto il senso del reale. « Ogni sistema è un monologo del pensatore con se stesso. In quanto il mondo gli si esplicita, si esplicita in ciò il suo io pensante » (35). Precisamente questo non voler

(31) *Ibid.*, p. 79. *Denken und Erleben*, p. 19.

(32) *Ibid.*, p. 85.

(33) *Die Grenzen der Humanität*. Habil. Vorlesung an der Univ. Zürich. Tübingen, Mohr 1922.

(34) *Gott und Mensch*. Tübingen, Mohr, 1930, p. 3. E in nota aggiunge: « Meine bisherigen Versuche, Philosophie und Theologie zu scheiden, setzen alle, leider ohne dies immer deutlich gemacht zu haben, voraus, dass Philosophie im Sinn der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch die Mittel der Vernunft verstanden werde; die andere Möglichkeit zu philosophieren, die als Geschäft der Philosophie die rein formale kritische Prüfung der Begriffsmittel

ansieht, habe ich als Kritizismus immer als selbstverständliche Begleiterin theologischer Arbeit angesehen ».

Cfr. anche tutto l'opuscolo *Philosophie und Offenbarung*, Tübingen, Mohr 1925.

(35) *Gott und Mensch*, p. 7. Cfr. p. 3-8. « Jedes System ist aus einer monistischen Grundüberzeugung herausgeboren. Der Metaphysiker... hat das Vertrauen, dass das Denken, und das heisst das menschliche Denken, zum Grund, zur Einheit aller Dinge vorzudringen vermöge, dass also diese Einheit letztlich in seinem eigenen Denken vorhanden sein müsse; seinem Gedanken erschliesse sich der Sinn und Zusammenhang der Welt. In seinem Denken hat er den unfehlbaren, weil von nichts als

lasciarsi dettar leggi da alcuno, questo voler far da sè « è l'essenza della ragione, con cui lavora ogni filosofia... Il monismo — per non dire la monomania — è nel sistema in quanto tale » (36).

Principio di immanenza: il pensiero non può trascendere se stesso, non è rappresentativo di realtà. Perciò, « ogni pensiero filosofico su Dio, è, in quanto tale, o monistico o panteistico o mistico. Una fede, filosoficamente fondata, in un Dio personale, è in se stessa una contraddizione, per quanto i pensatori si siano sempre affaticati intorno a questa quadratura del circolo » (37).

Una formula cristallina del *The Word and the World*: « la ragione non ci è stata data per conoscere Dio, ma per conoscere il mondo. Dove la ragione pretende di conoscere Dio, essa crea un Dio-ragione, e questo è sempre un idolo » (38) e del *Offenbarung und Vernunft*: « Anche Dio è qui (nella conoscenza razionale) parte del mio mondo di ragione, di cui io sono il centro; anche lui è oggetto del mio conoscere. È vero che io lo penso come soggetto, come il soggetto assoluto; ma sono io stesso il soggetto di questo pensiero; è mio pensiero, io inserisco Dio nel mondo del mio pensiero » (39).

2) Il secondo elemento fondamentale della gnoseologia brunneriana è nella direzione di un positivo superamento di Kant. L'autonomia del fenomeno religioso di fronte alla ragione (la sua indeducibilità dalla metafisica e dall'etica) è, per Brunner, inscindibile dall'affermazione di un altro modo di conoscenza suo proprio, che lo coglie e rispetta nei suoi inconfondibili caratteri.

La soluzione del problema religioso (che è il problema di Dio e il problema della vita e del destino umano), ricercata dal Brunner, in un primo tempo, sul piano dell'intuizionismo bergsonian (e quindi ancora come possibilità immanente all'umano) (40), è definitivamente trovata, con l'adesione alla Teologia dialettica,

vom richtigen Denken abhängenden Zugang zu jener Einheit oder jenem Grund oder jener letzten Ursache, die er Gott nennt. In seinem Denken verfügt er nicht nur über die Gottesidee; sondern, eben weil er das kann, ist er letzten Endes, in der letzten Tiefe seines Geistes, mit jenem Urgrund identisch. Das ist die mystische oder pantheistische Grundlage jedes Systems » (p. 7).

(36) *Ibid.*, p. 8.

(37) *Ibid.*, p. 8.

(38) *The Word and the World*, p. 33. La sottolineatura è nostra.

(39) *Off. u. Vernunft*, p. 361.

Cfr. tutto il cap. 24: *Die zwei Wahrheitsbegriffe*, p. 357-369, in cui è contrapposta la verità impersonale astratta della ragione alla verità personale, concreta, reale, rivelativa della fede. « Alle Vernunftkenntnis ist unpersönlich. Das gilt zunächst im Bereich der strengst wissenschaftlichen Erkenntnis... Es geht hier um objektive Erkenntnis; das Ziel des Erkennens ist entweder das allgemeine Gesetz oder das ge-

nau beschriebene Objekt. Die Grundkategorie dieses Wahrheitserkennens heisst: Es. Das gilt aber nicht weniger bei den sogenannten Kultur- oder Geisteswissenschaften... Es geht auch hier um Abstrakta, eine Welt geistiger Es-heiten... Ja, die Vernunft kann den Begriff der Person auch auf das Absolute anwenden und die Idee einer absoluten Person bilden... Theistische Theologie liegt... nicht ganz ausserhalb des Bereiches der Vernunftkenntnis... Und doch ist all diese Wahrheit 'Wahrheit-von-mir-aus'... Der Gott, den ich denke, ist nicht mein wahrhaftiges Gegenüber... Alle von mir aus gedachte Transzendenz ist nur Transzendenz-innerhalb-der-Immanenz; alles, was ich innerhalb dieser meiner Immanenzwelt mit Du bezeichne, ist nur Du-innerhalb-der-Ichwelt » (p. 359-362).

(40) È la posizione brunneriana delle prime opere. Kant è superato e completato da Bergson: al di là del concetto, l'intuizione, penetratrice della realtà concreta, viva, mobile, irripetibile (*Das Symb.*, p. 130; *Denker u. Erl.*, p. 9, 13-15, 23), « sa-

sul piano della *fede* e, precisamente, della *fede cristiana*, quale risposta-incontro personale con la Rivelazione.

In questa linea, Brunner si ispira, sviluppandola dal punto di vista teologico quale gnoseologia teologico-biblica, alla concezione filosofica esistenzialistica kierkegaardiana, interpretata nel senso della *Du-Philosophie* di F. Ebner e di M. Buber (41).

Secondo questa concezione filosofica, l'io non ha realtà spirituale e personale e non si coglie come tale nella sua autenticità, finchè rimane chiuso in se stesso, nel cerchio del suo pensare razionale monologico e non si espande nella comunicazione corrisposta con un tu. Soltanto la vicendevole comunicazione dell'io al tu costituisce e svela all'altro la sua autentica realtà spirituale personale.

Ontologicamente e gnoseologicamente, l'io finito non afferma la sua realtà personale, se non riferendosi al Tu divino, ragione del suo essere e del suo agire, e in Lui riferendosi agli altri tu umani, in una relazione di risposta ad una rivelazione personale.

Lo strumento ne è il linguaggio, la parola, veicolo della comunicazione-incontro personale.

Brunner trasferisce sul piano teologico questa concezione. La comunicazione-incontro è quello della Fede-Rivelazione. Nella fede-incontro personale è la verità, in senso biblico e la nostra autentica realtà: « Il concetto biblico di verità è: verità come incontro » (42), « la Parola di Dio come fonte della realtà... e come fonte dell'essere » (43). Soltanto nel binomio Rivelazione-fede, cioè nell'aderire dell'uomo all'autosvelarsi divino (rivelazione attraverso la creazione e rivelazione storica in Cristo), si ha autentica conoscenza dell'uomo e autentica conoscenza di Dio e, quindi, la soluzione del problema religioso (44).

Con questo noi abbiamo già abbandonato il terreno della ricerca filosofica e siamo introdotti dal Brunner nel cuore della sua Teologia, opera di scienza, è vero, ma sulla fede e nella fede.

pere immediato, sapere dell'omnimode individuale, del singolare, dell'irrepetibile, dell'inesprimibile » (*Das Symb.*, p. 87). Al di là di Kant e di Schleiermacher, il problema religioso è risolto nella intuizione dell'Assoluto nella obbligatorietà transoggettiva inchiusa nella doverosità etica (*Das Symb.*, p. 49, 130-131, ecc.).

(41) E. Brunner, esplicitamente e spesso (cfr. tra le ultime opere il *Der Mensch i. Widerspr.*, p. viii, 173, 397...; e il *Das Gebot und die Ordnungen*, p. 571, 611...), riconosce il notevole niflusso esercitato sulla sua concezione gnoseologico-antropologica in campo teologico dalla *Du-Philosophie* di Ebner e di Buber, e da Gogarten.

Per una rapida esposizione del pensiero

di Ebner e di Buber, ci si può riferire a L. VOLKEN, *Der Glaube bei Emil Brunner*. Freiburg in der Schweiz. Paulus-Verlag 1947, p. 14-19.

(42) *Wahrheit als Begegnung* - Berlin, Furche-Verlag 1938, p. 5. Cfr. tutto il secondo capitolo: *Das biblische Wahrheitsverständnis*, p. 38-58.

(43) *Das Wort Gottes als Erkenntnisquelle* e *Das Wort Gottes als Seinsquelle* è, precisamente, il titolo dei due paragrafi a) e b) del cap. IV del *Der Mensch i. Widerspr.*

(44) *Das Gebot u. die Ordn.*, p. 479, 482. Cfr. *Der Mensch i. W.*, Vorwort, p. vii-viii e specialmente cap. IV: *Die Voraussetzungen der christliche Lehre vom Menschen*. a) *Das Wort Gottes als Erkenntnisquelle*.



## II. - LA STRUTTURA ONTOLOGICA DELL'UOMO STORICO DI FRONTE ALLA RIVELAZIONE

« Se l'uomo fosse soltanto un oggetto, in cui Dio fa qualcosa, un recipiente nel quale egli versa qualcosa, allora si potrebbe parlare della sua Rivelazione, anche senza conoscere l'uomo che subisce questa azione. Ma poichè essa è incontro personale, è necessario imparare a conoscere la persona a cui Dio va incontro nella Rivelazione e il modo con cui questa persona è presente in questo incontro con Dio... Che Dio si manifesti mediante la sua Parola, presuppone che l'uomo sia un essere creato per questo genere di comunicazione, per la comunicazione mediante il discorso...

Questa cosa evidente è tanto più espressamente da accentuarsi, in quanto una falsa spiegazione del *sola gratia* e il timore di fronte ad una dottrina pelagiana o al « sinergismo » ha portato al punto da scambiare la pura recettività dell'uomo nella Rivelazione con una obiettivistica passività, in cui le parti dell'uomo in genere potrebbero essere eliminate » (45).

È nettamente impostato, in questo modo, il problema dell'*umanesimo cristiano* (secondo la concezione teologica brunneriana), nel suo duplice aspetto: *statico, la struttura ontologica dell'uomo concreto e dinamico, il modo con cui esso si muove verso la Rivelazione* (da noi ricercato soltanto nel settore della conoscenza).

Orbene, secondo Brunner, la Rivelazione cristiana ci offre della struttura dell'uomo un duplice quadro :

### 1) *La dottrina cristiana circa l'uomo originario.*

La concezione brunneriana coincide con la concezione protestantica in genere, compendiata nella espressione « *Schöpfungsoffenbarung* ». Insegnata, dice Brunner, dalla Scrittura, viva nella universale tradizione ecclesiastica e teologica e nella dottrina dei Riformatori, presupposto della Rivelazione cristiana, essa è la condizione per la stessa concepibilità dell'uomo concreto come peccato e colpa, ed è implicita nel concetto stesso di creazione (46). Ed, infatti, la tesi capitale dell'ontologia biblica è che « ogni essere o è Dio o è un essere da lui fondato, creato ». Di più, « tutto ciò che è fuori di Lui, Dio ha creato mediante la sua Parola. La parola di Dio è, dunque, secondo la dottrina biblica, la ragion d'essere di ogni creatura » e, in un modo tutto speciale, dell'uomo, creato « ad immagine e somiglianza di Dio », cioè posto in una intima relazione di conoscenza e di amore con Lui (47).

(45) *Off. u. Vernunft*, p. 49.

(46) Questi argomenti sono tutti accen-

nati in *Off. u. Vernunft*, p. 60-69.

(47) *Der Mensch i. W.*, p. 60.

Per questo, la *Schöpfungsoffenbarung* non si può meglio caratterizzare nel suo contenuto e significato, nei riguardi dell'uomo, che con il concetto dell'*imago Dei*, la *Gottebenbildlichkeit*. « L'uomo, a differenza delle altre creature, non è soltanto creato *da Dio e mediante Dio*, ma *in Dio e per Dio* » (48). « L'essere specifico dell'uomo... è *fondato* nella parola di Dio,... fondato in una speciale relazione con la parola di Dio... Così come l'uomo nuovo viene generato mediante la parola di Dio, così pure l'uomo nell'origine, nella divina creazione originaria, è generato dalla parola di Dio. Ma come l'essere generato dalla parola di Dio implica l'udire e il credere nella parola — e, dunque, una relazione spirituale alla parola di Dio — così, anche l'originaria creazione dell'uomo nella parola di Dio è tale, che fa dell'uomo non solo un prodotto, ma un accoglitore della parola di Dio » (49).

Perciò, questa *imago Dei* originaria, deve intendersi per Brunner, come per ogni Protestante, come qualcosa di unitario e unico e non come dualità di piani, naturale e soprannaturale. « L'uomo, nel senso genuino della Bibbia, deve essere interpretato da un *unico* principio, dall'originaria parola e immagine di Dio. L'umanità dell'uomo è due in uno, natura e grazia. La destinazione divina è l'originaria natura propria dell'uomo e ciò che noi ora riconosciamo all'uomo come sua « natura » è « natura denaturata », è soltanto misero resto dell'originale. L'uomo non ha perduto, con il peccato, una soprannatura, ma, precisamente, la sua natura, quella datagli da Dio ed è diventato innaturale, in-umano » (50).

Questo concetto dell'*imago Dei* implica un rapporto speciale di conoscenza e di amore dell'uomo con Dio, a differenza delle altre creature, il rapporto della « corrispondenza personale ».

In conclusione, questo sarebbe stato il quadro dell'umanità, se non fosse intervenuto il peccato :

Vita nell'autenticità ,nell'amore di Dio, nella conoscenza piena di Dio, nella libera attuazione amorosa della responsabilità.

« Se non ci fosse stato il peccato, l'uomo sarebbe vissuto nella continua visione di Dio nella maestà della sua rivelazione (51);

se non ci fosse stato il peccato, la legge scritta nel cuore, non solo sarebbe stata norma e giudice, ma energia motrice al compimento della volontà di Dio;

se non ci fosse stato il peccato, l'uomo sarebbe stato, non soltanto in quanto

(48) *Ibid.*, p. 82 : « Der Mensch ist, im Unterschied zur übrigen Kreatur, nicht bloss von Gott oder durch Gott, sondern in und zu Gott geschaffen. Er ist, was er im Ursprung ist, nicht bloss aus Gott und durch Gott, sondern in und zu Gott ». Le sottolineature sono nostre.

(49) *Ibid.*, p. 60-61.

(50) *Der Mensch i. W.*, p. 84. *Lutero, In Gen.*, c. 3. « Quare statuamus justitiam non esse quoddam donum quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis, sed fuisse vere naturalem... ».

(51) *Cfr. Off. u. Vernunft*, p. 69 : « Der

Mensch ist von Gott so geschaffen, dass er ihn, vermöge des Nus, in seinen Werken erkennen kann. Dadurch erst wird das, was wir bisher Schöpfungsoffenbarung nannten, zur allgemeinen Offenbarung. Die Schöpfungswerke Gottes sind allen vor Augen gestellt und der Nus ist die allen Menschen gemeinsame und sie von den anderen Kreaturen auszeichnende Ausstattung. Beides ist zueinander hingeordnet, die objektive Offenbarungsveranstaltung oder das objektive Offenbarungsmittel und die subjektive Erkenntnisfähigkeit ».



persona finita o soggetto, formalmente simile all'infinito Soggetto, ma il suo essere personale sarebbe stato materialmente determinato come *justitia originalis*, nella carità, di fronte al Dio amoroso.

L'uomo sarebbe stato in questo amore, "perfetto come il Padre nel Cielo è perfetto". Egli sarebbe stato umano non soltanto nel senso empirico, a noi noto, ma veramente umano, come colui la cui vita è sigillata dall'amore verso Dio e verso il prossimo, che egli riceve nella fede dalla parola di grazia del Creatore » (52).

## 2) La dottrina cristiana circa l'uomo naturale (peccatore).

Di fronte ad ogni dottrina antropologica ottimista, il Cristianesimo, secondo Brunner, dell'uomo storico concreto pensa che esso sia essenzialmente un essere in antitesi (*der Mensch in Widerspruch*), un essere responsabile, è vero, ma responsabile nel peccato e del peccato, l'essere che con il peccaminoso abuso della sua libertà ha « invertito la sua natura e con ciò ha perduto la sua libertà » (53), l'essere in cui si incontrano, interferendo e scontrandosi in dissidio, due fatti originari: l'*Ur-tat* divino, la creazione elevante, la vita accettata e realizzata nella relazionalità al « Tu » divino e, in Lui, ai tu umani, nella libertà, nella responsabilità, e l'*Ur-tat* umano, il peccato; la ribellione, il distacco da Dio, l'inversione della amante relazione di conoscenza con Dio (54).

La misura dell'*umanesimo cristiano* del Brunner sarà data, precisamente, dalla soluzione del problema circa la permanenza di cotesto *Ur-tat* divino nell'*Ur-tat* umano di segno contrario. È, appunto, nella concezione del significato e della portata teologica dell'*imago Dei*, rimasta nell'uomo anche dopo il peccato, che Brunner afferma l'originalità del suo ritorno all'autentico umanesimo cristiano, com'egli pensa, di fronte al Cattolicesimo e al luteranesimo barthiano.

Ed infatti, l'identificazione protestantica di *imago Dei* e *justitia originalis* pone la grossa difficoltà di spiegare l'*humanum* del peccatore, quale teologica capacità di ricevere il *divinum* della Rivelazione storica restauratrice in Cristo, difficoltà non superata, anche secondo Brunner, dall'equivoco e impreciso concetto luterano e calvinista del « resto » dell'*imago Dei* e tanto meno dalla « bagatellizzazione » barthiana (55).

Di fronte all'interpretazione « dualistica » cattolica e protestantico-ortodossa

(52) *Ibid.*, p. 74-75.

(53) *Das Gebot u. die Ordn.*, p. 137.

(54) *Ibid.*, p. 137-139. Cfr. *Der Mittler*, 97-98; *Off. u. Vernunft*, p. 51-52; e soprattutto *Der Mensch i. W.*, p. 105 ss.

(55) *Der Mensch i. W.*, p. 85-86, 526. I Riformatori « taten es und retteten so durch einen halblegitimen Begriff den Zusammenhang von *humanitas* und *imago*, von Vernunft und Gotteswort. Aber diese unklare, gleichsam verstoßen eingeschmuggelte Begriff des 'Restes' verhinderte die

richtige Klärung des Problems. Er gab dem Humanismus zuviel und zugleich zuwenig... Er ist der Punkt, wo unsere Arbeit neu einzusetzen hat. Es gilt den biblisch-reformatorischen Gedanken von der Einheit des Menschenswesens konsequent durchzuführen, das heisst aber alle drei bisher versuchten Lösungen — die Zerteilung von *imago* und *similitudo*, den Begriff des *imago* — Restes, die Bagatellisierung oder Profanisierung der Humanität — zu vermeiden » (p. 85-86).

e all'interpretazione annullatrice di Barth, E. Brunner tenta una via nuova, che egli stesso così compendiosamente, descrive :

« Di fronte alla dottrina *cattolico-ireneica* (che hanno accolto, come ho dimostrato, anche molti luterani della Scolastica ortodossa) io ritengo : non c'è una duplice, un'inamissibile *imago* ed un'amissibile *similitudo*, di cui l'una sia una proprietà della natura e la seconda attuale relazione a Dio ; ma l'essenza dell'uomo è da intendersi unitariamente dal punto di vista della relazione con Dio, senza distinzione tra natura e soprannatura : questa natura " teologica " unitaria è invertita dal peccato, ma, anche in questa inversione, mostra sempre nella struttura umana le tracce dell'immagine di Dio, cosicché, dunque, precisamente il *formale humanum* rimanda all'origine perduta.

« Di fronte alla *dottrina riformata* : tutto il mio intento è rivolto al rinnovamento della sua concezione fondamentale, andata perduta anche se in modo diverso, tanto presso i luterani ortodossi quanto presso i barthiani, che cioè l'uomo deve essere inteso come una totalità dal punto di vista di Dio, che perciò l'umanità del peccatore è una umanità corrotta, ma che, precisamente per questo, anche l'ancor oggi permanente *humanitas* deve essere intesa dal punto di vista della originaria immagine di Dio o relazione con Dio.

Io insegno, perciò, con Lutero, che questa *humanitas* è un puro ' resto ' di quella originaria, ma che, precisamente per questo, ciò che in essa è inamissibile — ciò che distingue l'uomo — non è un *profanum* ed una bagatella, ma, soltanto, deve essere inteso dal punto di vista dell'*imago* originaria e, perciò, teologicamente e cristologicamente.

« L'umanità attuale non è, come insegna il Cattolicesimo, l'autentica originaria natura umana (a cui manchi soltanto il donum superadditum) e nemmeno è, come insegna Barth, un puro fatto materiale profano, teologicamente irrilevante, ma essa, precisamente nel suo carattere puramente formale, è ciò che è rimasto all'uomo della originaria relazione con Dio. Ma questo rimasto non è da intendersi — come fanno i Riformatori — semplicemente con la determinazione quantitativa ' resto ', ma deve essere inteso dialetticamente, cioè come la struttura di legalità dell'attuale umanità riferentesi dialetticamente al Vangelo, la quale, primo, può in una certa misura ordinare la vita umana, secondo, mantiene necessariamente l'uomo nella relazione con Dio, sia pure invertita, terzo, serve di punto di riannodo per il Vangelo, però, insieme, quarto, è il punto della massima opposizione e ripulsa » (56).

a) *L'imago Dei del peccatore dal punto di vista statico.*

La *tesi brunneriana* può essere così formulata : « il peccato non significa l'annientamento, ma l'inversione di ciò che era all'origine » (57). Perciò : 1) Lo stato di peccato non esclude, ma implica l'*attuale dipendenza creaturale dell'uomo da Dio*. L'uomo è ancora davanti a Dio, sta ancora in rapporto con Dio. « È la caratteristica dell'antropologia biblica che essa riguarda anche l'uomo ' na-

(56) *Ibid.*, p. 530-531.

(57) *Off. u. Vernunft*, p. 75.

turale', anche il pagano e senza Dio, sempre come uno che sta dinanzi a Dio... L'uomo è sempre, o negativamente o positivamente, davanti a Dio, ma giammai senza rapporto a Dio » (58). « Il peccato è... la negazione di qualcosa di positivo, di originario »; « peccato non è allontanamento una volta per sempre, esso è una persistente diversione e, perciò, l'originario, la rivelazione primitiva, ciò da cui, dunque, ci si allontana continuamente, è un presente, anche se un presente rinnegato. Precisamente per questo anche il peccatore sta dinanzi a Dio; precisamente per questo egli è responsabile, inescusabile » (59). E perciò anche dopo il peccato l'uomo è « persona, soggetto » (60).

« Su questo — conclude Brunner — c'è accordo in seno alla teologia cristiana; l'uomo anche in quanto peccatore è un umano, una persona, un essere responsabile. Le concezioni divergono soltanto quando si arriva alla questione se questa umanità abbia qualcosa da fare con la *imago Dei*. Questo è da affermarsi, perchè umanità include responsabilità, dunque presuppone l'essere davanti a Dio » (61).

2) L'*imago Dei*, però, d'altra parte, rimane, *invertita*, sconvolta, capovolta. Se l'essere personale dell'uomo non è atto puro, ma attualità relazionale e se l'essere originario dell'uomo è il « suo essere-per-Dio », « in corrispondenza al suo essere-da-Dio », « il peccato è l'inversione di questa posizione. Esso cambia l'essere-per-Dio nell'essere-lontano-da-Dio. L'inversione del *rapporto* deve, dunque, se è vera l'equazione 'essenza = relazione', essere insieme inversione dell'essenza (*Wesensverkehrung*) » (62). L'uomo è diventato « debitore », « peccatore », la ribellione cristallizzata, servo del peccato. Niente dello stato primitivo è rimasto (come attualità di contenuto) e tutto è rimasto, ma capovolto, invertito. « Con l'inversione dell'essenza il tutto è invertito. La direzione dell'esistenza è ora capovolta » (63). *Cor incurvatum in se*. L'uomo è ancora persona-decisione, ma nel male e per il male; l'uomo è ancora persona-responsabilità, ma persona-responsabilità del male.

Questa sintesi dialettica di positivo e di negativo, troverebbe la sua fondazione biblica, secondo il Brunner, nei due significati fondamentali che l'*imago Dei* ha nella Scrittura: significato *essenzialistico-ontologico* (prevalente nell'Antico Testamento): l'*imago Dei* è « ciò che sempre, sia egli nel peccato o nella fede, distingue l'uomo da tutte le altre creature, ciò che duraturamente e inamissibilmente è proprio caratteristico di lui in quanto uomo. Questo 'inamissibile' caratteristico significa, nell'uso linguistico dell'A. T. l'essere creato secondo l'im-

(58) *Ibid.*, p. 52: « Ja, die Sünde selbst ist ein Gottesverhältnis, nämlich die Rebellion gegen den Schöpfer ».

(59) *Ibid.*, p. 53: « Da die Sünde nie bloss zuständlich, sondern immer zugleich und vor allem aktiv aufgefasst wird, ist auch jenes Ursprüngliche nie bloss ein Vergangenes, sondern ein stets als gegenwärtig Verleugnetes, Verneintes. Sünde ist nicht früher einmal Abkehr gewesen; sie ist immerfort Abkehr, und darum ist das Ursprün-

gliche, die Uroffenbarung, also das, wovon man sich stets abkehrt, ein Gegenwärtiges, wenn auch verneint Gegenwärtiges ».

(60) *Ibid.*, p. 55.

(61) *Ibid.*, p. 55, nota 10.

(62) *Der Mensch i. W.*, p. 126. Cfr. tutto il paragrafo 7 del cap. VI: *Die Verkehrung des Wesens*.

(63) *Ibid.*, p. 129: « Mit der Sünde ist das Wesen des Menschen, nicht bloss etwas im Wesen, alteriert, verkehrt » (p. 130).

magine di Dio » (64); significato *esistenzialistico-storico*: *imago Dei* è la relazione attuale con Dio, nell'intimità della conoscenza e dell'amore: « l'uomo che si lascia determinare dalla parola di Dio » (65).

Questo è il senso della espressione brunneriana secondo cui dopo il peccato, è rimasta nell'uomo la *formalis imago Dei*, mentre è andata perduta la *materialis imago* (66).

b) *L'imago Dei del peccatore dal punto di vista dinamico-gnoseologico.*

In connessione con la « dialettica » di struttura ontologica, anche dal punto di vista della *conoscenza*, l'uomo, dopo il peccato, presenta, secondo Brunner, una duplicità antitetica di positivo e di negativo, in rapporto alla sua *Gotteseinbildlichkeit*. Perciò:

1) Il peccato è anche gnoseologicamente negazione di Dio. È orgoglio della ragione, emancipazione da Dio. Conseguenza: in questa esaltazione titanica di sé, in questa superba ricerca dell'autonomia, la ragione si chiude a Dio, alla Rivelazione e si cristallizza in questa chiusura, perdendo la sua originaria attuata capacità di conoscere e riconoscere Dio (67).

È, precisamente, sul piano religioso-etico che sono più disastrose le conseguenze. La capacità attuale della ragione va da un massimo di possibilità sul piano dell'utile, del tecnico, del pragmatico ad un minimo su quello del divino e del morale (68). Rimane così teologicamente fondato quanto una filosofia critica aveva acquisito e la storia del pensiero umano conferma: le forme più svariate di religione e di speculazione religiosa sono state, di volta in volta, adottate dall'uomo, dall'ateismo al panteismo (69).

L'uomo non conosce più Dio e, conseguentemente, non conosce neppure più, nel loro autentico valore religioso, nè se stesso nè il mondo (70).

2) E tuttavia, anche nell'insana tendenza all'autonomia brilla nella ragione la luce della primitiva grandezza. L'uomo non è *lapis et truncus*, ma ancora spirito, razionalità, personalità. Egli è, ancora e sempre, ontologicamente, relazione al Soggetto assoluto e, gnoseologicamente, « *animal religiose rationale* ». Anche sul piano della conoscenza egli conserva ancora la sua radicale ordinazione all'Assoluto. Il suo insonne ricercare è possibile, precisamente, quale inconsa-

(64) *Off. u. Vernunft*, p. 54.

(65) *Ibid.*, p. 55. Cfr. *Der Mensch i. W.*, soprattutto p. 81, 525-531.

(66) *Ibid.*, p. 70.

(67) *Das Gebot u. die Ordn.*, p. 473-475.

(68) *Der Mensch i. W.*, p. 542-543: « Diese anzuerkennende Tauglichkeit der Vernunft ist eine gradierte: die Vernunft ist tauglicher, die Welt zu erkennen, als den Menschen; sie ist tauglicher, den Menschen nach seiner leiblichen als nach seiner geistigen Beschaffenheit zu erkennen; sie ist, losgelöst von Gottes Wort, untauglich, das wahre Menschsein zu erkennen, weil dieses ohne die Erkenntnis

des wahren Gottseins nicht möglich ist... Mit der natürlichen Gotteserkenntnis steht es so, dass 'die Sünde den Blick des Menschen derart trübt, dass er an die Stelle Gottes Götter « erkennt » oder phantasiert, dass er Gottes Schöpfungsoffenbarung in Götzenbilder umlügt' (Natur und Gnade, S. 14) ».

(69) *Ibid.*, p. 182-183: « Was ist die Religionsgeschichte anderes als die Geschichte davon, wie der Mensch sich mit dem Gott, den er nun einmal nicht loswerden kann, möglichst billig abzufinden sucht? ».

(70) *Ibid.*, p. 186-190.

pevole nostalgia di questo Assoluto. « Il nucleo della ragione è, filosoficamente espresso, il trascendere, detto in linguaggio biblico, la relazione a Dio. La concezione cristiana della ragione è: l'accogliere la parola di Dio... Perciò, la ragione, nell'uomo, è anche l'eterna inquietudine da Dio e verso Dio » (71).

Di qui il valore positivo di ogni conoscenza, di ogni scienza e di ogni cultura. In ogni atomo di verità palpita l'ansia dell'uomo che « cerca la sua patria perduta, senza sapere che è essa che egli cerca... Per questo l'uomo, nemmeno come peccatore, può liberarsi dall'idea di Dio » (72).

Si vedrà ora quale elemento negativo ed insieme positivo costituisca, per l'accostamento alla fede, questo duplice aspetto della razionalità nell'uomo peccatore: in quanto esplicita negazione della sua grandezza nella sua originaria relazione a Dio e in quanto nostalgia e persistente stimolo inconsapevole alla primitiva nobiltà e in quanto implicita, potenziale apertura ad una ipotetica relazione riofferta da Dio.

### III. - NON AUTENTICI VALORI UMANI RAZIONALI DI FRONTE ALLA RIVELAZIONE

Brunner è decisamente negativo nei riguardi di quei valori umani razionali che pretendano aprire la possibilità alla costruzione di una apologetica scientifica, nel senso tradizionale, imperniata sulla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, di un Dio personale, della possibilità di una sua personale comunicazione all'uomo (Rivelazione) e della discernibilità di questa Rivelazione, dell'obbligo morale della sua accettazione e del suo realizzarsi concreto nel Cristianesimo.

In questo, in perfetta coerenza con la sua dottrina antropologica, Brunner è d'accordo con il luteranesimo più conseguente.

A) - *La ragione è incapace di una dimostrazione razionale efficace dei praeambula fidei, sia di ordine speculativo che di ordine storico.*

Ne consegue, quindi, principalmente:

#### 1) *La negazione della theologia naturalis* (73).

1. Questa negazione è intimamente connessa con la tesi protestantica della unicità e univocità della vocazione umana al rapporto religioso con Dio. Poiché

(71) *Off. u. Vernunft*, p. 56-57.

(72) *Der Mensch i. W.*, p. 170-171.

(73) Oggetto di vivace polemica tra Brunner e Barth, essa ha avuto la sua fase acuta nel biennio 1933-1934 e vi diede ansa, tra l'altro, come Brunner stesso riconosce, una sua « meno felice terminologia nello scritto *Natur und Gnade* » (*Der Mensch i. W.*, p. 541), in cui, pur negando la « subjektive theologia naturalis » (la teologia naturalis propriamente detta), sembrava affermarla

al contrario, ammettendo una « objektive theologia naturalis », che egli identificava e identifica ancora con la *Schöpfungsoffenbarung* (*Der Mensch i. W.*, p. 543).

Ora la distinzione sembra chiara ed è ripetutamente ribadita dal Brunner. L'ammissione della *Schöpfungsoffenbarung* e della sua permanenza nell'uomo non implica l'affermazione della *theologia naturalis* (cfr. soprattutto: *Dogmatik*, I. Bd., p. 138; *Off. u. Vernunft*, 66 e p. 78-81).



c'è perfetta identità tra creazione ed elevazione dell'uomo all'intimità con Dio, la negazione brunneriana della *theologia naturalis* significa negazione della possibilità della conoscenza di Dio come Creatore e, insieme, per identità ontologica e logica, di Dio donatore dell'intimità di vita con Lui e, quindi, anche di Dio come Salvatore e Redentore.

Tutti questi concetti sono compresi, unitariamente e inscindibilmente, in quello di Dio-Persona, con il quale soltanto è concepibile una autentica religione e un'autentica teologia. Unico concetto valido di Dio personale è soltanto quello che implica la Rivelazione (quella mediante la creazione e quella mediante il Cristo), perchè è precisamente Lui l'unico Dio reale per l'uomo, « Dio Creatore Rivelatore, il Santo-misericordioso, il Padre di G. Cristo » (74). Alla distinzione cattolica tra *theologia naturalis* (che ha per oggetto il Dio personale operante sul piano naturale e conoscibile mediante le capacità conoscitive naturali) e *theologia revelata* (che ha per oggetto il Dio tripersonale, il Dio rivelante e operante sul piano della soprannatura), si contrappone, protestanticamente e brunnerianamente il concetto dell'unico Dio-Persona, che è creante e comunicantesi alla creatura sul piano della natura e della grazia, univocamente, poichè unico è l'ordine della creazione umana e il rapporto dell'uomo con Dio prima del peccato (rivelazione mediante la creazione) ed unico il mezzo per riconoscere questo ordine originario di creazione e questo rapporto con Dio, dopo il peccato: la Rivelazione mediante il Cristo. Perciò, dopo il peccato, non c'è via di mezzo tra il Dio personale della Rivelazione mediante il Cristo e il kantiano-immanentistico Dio-Idea della ragione, con il quale è inconcepibile qualsiasi rapporto personale religioso autentico.

Non solo l'arricchimento portato dalla Rivelazione cristiana, dall'apparire della Persona del Logos-Mediatore, rende problematica, secondo Brunner, la tesi di una possibilità di conoscenza del Dio reale personale nell'ambito della ragion pura. Qualsiasi concetto di Dio, qualsiasi Dio, anche semplicemente Creatore, Provvidente, conquistato con le sole forze razionali, non è un Dio personale: la ragione, dopo il peccato, non è più capace di riconoscere, nemmeno nell'ordine creato naturale (che è insieme grazia), il Dio Creatore, il Dio della Rivelazione di Creazione, che è divenuto, precisamente, per il peccato, soprannaturale.

« Il Dio personale, vivente, può venir conosciuto soltanto mediante l'incontro personale, mediante questo speciale avvenimento di cui la Bibbia (e soltanto essa) dà testimonianza e il cui contenuto si chiama G. Cristo... Il Dio personale, che è il fondamento di ogni verità, può essere conosciuto in quanto Dio personale, non mediante idee, ma soltanto mediante una rivelazione personale, concreta, mediante ciò, che egli stesso esca dalla sua solitudine e si manifesti » (75).

2. La negazione della *theologia naturalis* è, secondo Brunner, oltre che logica conclusione di una filosofia critica, veramente consapevole del suo compito e dei suoi limiti, il risultato più evidente della testimonianza biblica.

(74) *Off. u. Vernunft*, p. 312.

(75) *Religionsphilosophie ev. Th.*, p. 5-6. Cfr. *Dogmatik I. Bd.*; p. 122: « Gerade das unterscheidet den Gott der biblischen Of-

fenbarung von den Göttern und Gottheiten des Heidentums... »; cfr. anche p. 123-125; *Der Mittler*, p. 238, 247-49, 497-500, 520-525, ecc.

A questa negazione si riferisce, secondo Brunner, il quadro impressionante tracciato da S. Paolo nella Lettera ai Romani (1, 18 ss.), la quale non costituisce affatto — insiste Brunner — una affermazione della possibilità della *Theologia naturalis*, ma la sua aperta negazione, anche se contiene, invece, chiara, l'affermazione dell'altra verità: quella della *Scöpfungsoffenbarung* (76)

Da questo brano si ricaverebbe, secondo Brunner, semplicemente questo:

1. Esiste una rivelazione primitiva.

2. Una *theologia naturalis* autentica è impossibile.

3. Il fatto che ci siano delle *theologiae naturales* (filosofiche e religiose) è da intendersi nel suo duplice aspetto, positivo (esse suppongono l'esistenza di una rivelazione primitiva) e negativo (esse implicano il peccato).

4. Perciò, l'uomo è responsabile della sua inclinazione all'idolatria e la sua responsabilità è fondata, precisamente, sul fatto della rivelazione primitiva, resa inoperante dal peccato e non su una capacità attuale, colpevolmente non usata.

Il passo di S. Paolo non dovrebbe, quindi, intendersi nel senso del Conc. Vaticano (attuale capacità della ragione umana di una *theologia naturalis*), ma semplicemente come affermazione della responsabilità e della colpevolezza umana attuale derivante dal fatto che, per il peccato, la rivelazione primitiva è divenuta per noi inoperante, sia dal punto di vista teorico (incapacità di una teologia e di un'etica naturale) che pratico (incapacità di una vera vita religiosa e morale).

Il teismo filosofico, in quanto, pur con le sue incertezze, arriva al concetto di un Dio personale, Creatore, Rivelatore (almeno come concepibilità), sorge e si sviluppa, al dire di Brunner, soltanto sotto lo stimolo e l'influsso, inconsapevolmente o esplicitamente, subito, della fede cristiana, mentre dove questo influsso non si fa sentire, si arriva all'idealismo o al panteismo o al naturalismo o al materialismo (77).

In questo senso, Brunner conduce la sua critica degli argomenti dimostrativi dell'esistenza di Dio « Dal punto di vista della fede cristiana, una duplice cosa si deve dire intorno alle dimostrazioni di Dio in genere. Primo, che la fede se ne disinteressa completamente. Il modo, con il quale, mediante la rivelazione divina, viene generata la certezza della fede, è completamente diverso da quello

(76) *Off. u. Vernunft*, p. 64-68: « Die Heilige Schrift wohl eine allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung, nicht aber 'natürliche Theologie' lehrt. Sie lehrt nicht, dass der Schöpfungsoffenbarung, die allen gegeben ist, auch eine faktisch sich auswirkende Gotteserkenntnis entspreche, dass also der Mensch trotz und in seiner Sünde Gott erkenne. Vielmehr gehört es ja gerade zur Sünde des Menschen, dass er die durch Gottes Offenbarung in ihm entstehende Erkenntnis unterdrückt, so dass ihm die von Gott aus zur Erkenntnis gegebene Offenbarung zum Ursprung seines Götzenwahnnes wird » (p. 66).

*Dogmatik*, Bd. I., p. 138: « Die massge-

bende Stelle der Bibel — Röm. 1, 19 ff. — gibt die Deutung, die allein der theologischen Prüfung standzuhalten vermag. Die Tatsache, dass die sündigen Menschen nicht umhin können, sich von Gott Gedanken zu machen, hat ihren Grund in der Schöpfungsoffenbarung. Die andere Tatsache, dass die Menschen diese Schöpfungsoffenbarung nicht richtig, nicht nach ihrem Wesen und Sinn zu verstehen vermögen, hat ihren Grund in der sündigen Verblendung ».

Cfr. *Das Gebot und die Ordn.*, p. 579, nota 4 (100).

(77) *Dogmatik*, Bd. I., p. 137-140, 157-161 e *Gott und Mensch*, p. 1-23.



della dimostrazione ed è del tutto indipendente dalla riuscita o dal fallimento del procedimento dimostrativo.

Secondo, il contenuto della conoscenza "assiomatica" nelle dimostrazioni di Dio è qualcosa di totalmente diverso dal contenuto della conoscenza di fede. Il "Dio" delle dimostrazioni di Dio non è il Dio vivente della fede, ma un'immagine-surrogato intellettuale, ideale, un "assoluto", un "essere supremo" o "necessario", il "valore incondizionato", ecc., una grandezza, il cui concetto può, forse, essere accordato con il Dio della fede, ma giammai lo esige » (78).

Al Brunner gli argomenti dimostrativi (da lui ridotti all'argomento cosmologico, ontologico e teleologico), inoltre, appaiono difficilmente sostenibili indipendentemente dalla Rivelazione e, in definitiva, inconcludenti, in quanto chiudentisi nel cerchio del pensare (79).

Logica conseguenza delle premesse filosofiche e teologiche.

2) Da questa concezione scaturiscono come corollari le *negazioni brunneriane relative al concetto razionale di religione, alla possibilità della Rivelazione, alla sua obbligatorietà, ecc.*

Se tra il Logos della Rivelazione e il logos della ragione c'è un abisso, è evidente che Brunner non potrà accettare lo schema apologetico tradizionale nemmeno nei riguardi del concetto della *vera religio*, in quanto questa non può essere nè fondata nè dedotta, partendo da un concetto razionale di Dio. Tra filosofia e religione non c'è comunicazione, ma rottura. Non si potrà parlare in nessun caso di reale relazione personale di dipendenza, di conoscenza e di amore, con un Dio-Idea, astrattezza, *ens rationis*.

A fortiori, si dovrà escludere la deducibilità di una comunicazione più intima, quale è quella della Rivelazione. Il Dio-concetto non implica, anzi esclude la possibilità di uno autosvelamento di sè all'uomo, creante, salvante, perdonante. La filosofia, le teologie razionali e le religiosità umane mai potranno dare della rivelazione una concezione personalistica (80).

Più facilmente la filosofia arriverà a negare e a respingere come « mitologico » il concetto stesso di Dio Rivelatore. E infatti « saldo principio fondamentale di ogni filosofia che l'Assoluto non può muoversi, perchè altrimenti non sarebbe più Assoluto » (81).

Di Rivelazione si può parlare soltanto nella fede. Dove e che cosa sia Rivelazione è un'asserzione che non può essere arrischiata che come professione di fede. « Che il Dio assoluto è insieme il Dio che vive, che il Dio nascosto è insieme il Dio svelato, che il Dio dell'inflessibile legge è insieme il Dio che perdona, questa antitesi nella idea di Dio... è, senza dubbio, precisamente, la caratte-

(78) *Off. u. Vernunft*, p. 336.

(79) *Ibid.*, p. 338-343. Cfr. tutto il 22. Kap.: *Der Gottesbeweis*, p. 333-343.

(80) *Der Mittler*, p. 294: « Der Gott, der in unerreichbarer Transzendenz über den Sternen thronet, das Unendliche, Absolute, Unfassbare, Unnennbare: das ist der Gott der höchsten geistigen Religionen und Re-

ligionsphilosophie. Der Gott, der in wunderbare Theophanie unter den Menschen erscheint und, zwar anfänglich verhüllt, plötzlich vor ihnen seine Gottheit ihnen zu erkennen gibt... diese direkte Kennlichkeit Gottes ist das Wesen der heidnischen Mythologie ».

(81) *Ibid.*, p. 256.

ristica della idea biblica di Dio » (82) e, come tale, conoscibile solo nella fede (83).

Ed infine, in base agli stessi sostanziali motivi, si deve escludere, dalla teologia brunneriana, la possibilità di una dimostrazione razionale, antecedentemente all'obbligo promulgato dalla Rivelazione stessa e accolto nella fede, della doverosità di accettazione di una qualsiasi rivelazione divina qualora si avverasse.

Nel caso di una ammessa possibilità, infatti, si dovrebbe antecedentemente provare la possibilità di una dimostrazione della concepibilità di una Rivelazione, l'esistenza di una obbligazione morale e di Dio-Persona che ne fosse il fondamento.

### 3) Negazione di una soluzione razionale del problema del Cristo.

Può la ragione risolvere il problema cruciale posto all'uomo (84), il problema del Cristo, della sua missione trascendente, della sua messianità e missione divina, della « assolutezza di Gesù », quale è, precisamente, il problema posto dalla necessità di discernere la Religione cristiana, come esclusivamente vera, dalle altre religioni?

Anche su questo punto il pensiero del Brunner è coerentemente negativo. L'affermazione contraria sarebbe ricondotta da lui o al razionalismo o al misticismo o allo storicismo (compresa l'apologetica tradizionale del Cattolicesimo) (85). In ogni caso, si ridurrebbe nei limiti dell'umano e nei rigidi quadri del razionale, del dedotto, ciò che, per sua natura, è superrazionale, sovrumano, ineducibile, « fatto » « avvenuto una volta per sempre », dipendente dalla libera iniziativa di Dio, « diritto e fatto divino », che l'uomo può accogliere « ubi et quando visum est Deo », nella fede (86).

In questo senso si svolge la polemica antirazionalistica brunneriana. Contro ogni forma di apriorismo e di deduttivismo razionalistico, la Rivelazione cristiana si afferma come un fatto, un divenire, « ein Faktum », « ein Geschehen », « ein Geschehenis », il « fatto della Incarnazione del Verbo di Dio, il fatto della Redenzione di Gesù Cristo » (87). « Precisamente, questo essere legata ad un tale "fatto brutale" è il segno distintivo della fede cristiana di fronte ad ogni religione e filosofia » (88).

Fede cristiana è, dunque, esclusivamente, adesione ad un *fatto*, non idea dedotta, e, più precisamente, adesione ad *un* fatto, con la coscienza dell'unicità del fatto, del suo « essere avvenuto una volta sola », non solo come determinazione generica, ma irripetibilmente come « *ciò che per sua natura può accadere o mai o una volta sola* », come il compimento della storia, il punto critico e diacritico della storia, di ogni storia e di ogni vita (89).

Perciò, secondo Brunner, non c'è più posto, in questa concezione, per apolo-

(82) *Ibid.*, p. 256.

(83) *Ibid.*, 177-79, 256, 295 ss., ecc.

(84) *Der Mittler*, Vorwort, p. V: « Es gibt nur eine Frage, die ganz ernst ist: Die Gottesfrage... Die Gottesfrage, als Entscheidung erkannt, ist die Christusfrage ». Cfr. *Absolutheit Jesu*, Berlin, 1926.

(85) Contro i tentativi razionalistici di

interpretazione del fenomeno cristiano, Brunner si batte energicamente ed efficacemente, soprattutto nel I. Buch del *Der Mittler*, p. 1-171.

(86) *Wahrheit als Begegnung*, p. 17.

(87) *Der Mittler*, p. 6. Cfr. p. 129.

(88) *Ibid.*, p. 129.

(89) *Ibid.*, p. 8.

getiche deduttivistiche e dimostrative, ma soltanto per la decisione, per il sì o per il no, l'ò...o, l'*Entweder-Oder* della decisione della fede. È, precisamente, questo lo scandalo del Cristianesimo, lo scandalo della sua unicità ed esclusività, della sua assolutezza e imprescindibilità, pur rimanendo, tuttavia avvenimento, fatto storico (90).

Ma la Rivelazione cristiana emerge dalla storia dei fatti come « il fatto » assolutamente decisivo, non solo per la sua irripetibilità, ma anche, e ancor più, per la sua trascendenza, per la sua discontinuità, per la sua « soprannaturalità » nei confronti dell'uomo concreto, in quanto essa è divenire nel tempo dell'Eterno, realizzandosi nella Persona divino-umana del Mediatore Gesù, in quanto essa è « un dato che è insieme il Logos, l'eterna Parola di Dio come data nel tempo e personalmente » (91), l'Eterno penetrato nella cerchia delle esterne realtà storiche », il Verbo fattosi « palpabile, fotografabile, fatto singolo sensibile, processo spaziale-temporale » (92).

Il nostro rapporto con il Cristo non può, quindi, ridursi ad un caso particolare della nostra posizione e della nostra prospettiva storica (e, perciò, oggetto di indagine puramente storico-scientifica), ma è « un assoluto caso speciale » (93). La Rivelazione cristiana non è un semplice miracolo che susciti o stupore o una visione mistica o una irrazionale esperienza sentimentale o una idea per il pensiero, ma parola di Dio, « la » Parola di Dio, il Verbo personale del Padre (94), « la Parola di Dio assolutamente impegnativa, allocuzione del *Signore*, carica di responsabilità » (95), in cui Rivelante e Rivelato sono identici (96). Ci troviamo di fronte alla Parola, al messaggio divino che è lo stesso portatore della parola, il Verbo che è Dio.

Perciò, soltanto la fede può attingere questa Parola, perchè, come si è visto, Dio si incontra soltanto nella fede (97). La Persona del Cristo e, in particolare, l'autorità della sua missione, la divinità della sua Rivelazione, che è identica con il mistero della sua divinità, può essere attinta solo nella fede. Soltanto nella fede è affermato il mistero del Cristo Dio (98); soltanto così, « l'avvenimento storico Cristo » si eleva sopra gli altri avvenimenti e diventa decisione metastorica (99).

Appunto per questo, qui vengono meno le capacità umano-razionali. Con Dio non ci si incontra mediante la razionalità, ma solo nella fede. Perciò, conclude Brunner, la Persona divina del Cristo, in quanto tale, non entra « nella vi-

(90) *Ibid.*, p. 21-23.

(91) *Off. u. Vernunft*, p. 366.

(92) *Der Mittler*, p. 129.

(93) *Ibid.*, p. 130.

(94) *Ibid.*, p. 175-177.

(95) *Ibid.*, p. 177.

(96) *Ibid.*, p. 177.

(97) *Ibid.*, p. 194. Cfr. p. 238-239: « Der Mittler ist nicht bloss Träger einer Idee. Die Offenbarung Gottes im Mittler ist nicht ablösbar vom Mittler... Er selbst ist die Offenbarung, wie er selbst das Wort ist; er ist das, was uns Gott zu sagen hat. Denn was uns Gott in ihm sagt, ist nicht

'etwas', sondern er selbst, der persönliche Gott, sein Eigenname. Dieser Logos ist keine Idee, sondern Person, kein Allgemeines, sondern 'dieser'... Diesem Persönlichen gegenüber entsteht jene ganz neue Art der Beziehung, die sich ebenso grundsätzlich von aller sonstigen geistigen Beziehung unterscheidet, als der der persönliche Logos ein anderer ist als der Ideenlogos: der Glaube, die wahrhaft persönliche Entscheidung... angesichts der göttlichen Persönlichkeit ».

(98) *Ibid.*, p. 240.

(99) *Ibid.*, p. 273-274.

sibilità storica. Essa può essere vista soltanto nella fede... Egli stesso rivela il suo incognito — alla fine, nella fede. Perciò, egli rimane, in quanto Cristo, velato nella storia. Dove egli si svela, là non vi è più storia, ma Regno di Cristo. In quanto egli si svela, non è più personalità storica, ma il Figlio di Dio... Questo è il significato della distinzione di "nella carne" e "secondo la carne". Conoscere il Cristo nella carne può soltanto colui che non lo conosce secondo la carne. Per l'osservatore della storia, per lo storico e biografo, egli rimane il Rabbi Gesù di Nazareth o la geniale personalità religiosa. Questo è il "Cristo secondo la carne" e il conoscere questo di Cristo è un "conoscere secondo la carne", anche se questa fosse la comprensione più profondamente penetrante della personalità di Gesù. La conoscenza del "Cristo nella carne" è, invece, il "conoscere secondo lo spirito", la conoscenza della fede, la conoscenza dell'eterno Figlio di Dio quale Verbo incarnato » (100).

La storia, scientificamente studiata, è il « regno della maschera » (101), del fenomenico. Perciò, « la conoscenza puramente storica di Cristo ci nasconde la sua divina realtà » (102). Di qui si spiega la necessaria inevitabile diversità e contraddittorietà delle concezioni puramente storico-umane del Cristo, poichè tutte si fermano all'apparente, al contingente, alla « storia » (103).

Nella fede, noi smettiamo la maschera e cogliamo ciò che v'è di là della maschera e della storia, pur nella storia: il mistero della Sua persona, della Sua divinità (104).

B) - *La ragione non deve dare alla fede nessuna giustificazione razionale, perchè, per sua natura, la fede è autopistos.*

Nella seconda parte dell'*Offenbarung und Vernunft*, cap. XIV, Brunner imposta nettamente la questione « apologetica » o « questione del dubbio »: « Non tutto ciò che si presenta nel nome della rivelazione, è Rivelazione... C'è una legittima e una illegittima affermazione di rivelazione » (105): questione che si traduce nella domanda impegnativa che ad ogni cristiano può essere rivolta: « Come potete voi cristiani dimostrare che la vostra affermazione è vera, che ciò che voi dite è rivelato? Si esige, dunque, la razionale fondazione della rivelazione e della fede » (106).

La risposta che il Brunner dà al problema così impostato definisce il suo concetto, essenzialmente protestantico, di fede autopistos: « Certamente, l'affermazione della fede non è una affermazione infondata, ma fondata; anzi una affermazione fondata in modo costringente. Nessuno può affermare di credere nel senso

(100) *Ibid.*, p. 310.

(101) *Ibid.*, p. 310.

(102) *Ibid.*, p. 312.

(103) *Ibid.*, p. 320.

(104) *Ibid.*, p. 310-311. Cfr. p. 322: « Die einheitliche Deutung des Lebens und Charakterbildes Jesu ist darum eine wissenschaftlich unmögliche Aufgabe, weil die verborgene Einheit dieses Lebens, die als

solche auch der Schlüssel zum vollen Verständnis dieser Geschichte ist, die Person des Gottmenschen, keine menschlich-geschichtliche ist. Der Historiker kann also als solcher zwar nicht Jesus den Gottessohn erkennen... ».

(105) *Off. u. Vernunft*, p. 201. Cfr. anche p. 202, 290-291.

(106) *Ibid.*, p. 202.

cristiano di fede, se egli non *deve* (muss) credere, se ciò che da lui è creduto non possiede l'evidenza. Ma questa evidenza e fondazione non è quella della conoscenza di ragione, ma precisamente quella della conoscenza di fede. È l'evidenza del fatto stesso della Rivelazione. Dal momento che la fede volesse acconsentire alla pretesa che le è posta in ogni questione, precisamente in quel momento essa rinnegherebbe se stessa. Rivelazione, così come l'intende la fede cristiana, è precisamente qualcosa che è al di là di ogni fondazione razionale... Ogni questione o richiesta scaturisce da un aprioristico rigetto della Rivelazione, derivante dalla negazione della possibilità di una conoscenza trascendente il conoscere razionale. Per ciò essa è la questione del dubbio o dell'incredulità...

Donde sai tu che ciò che tu chiami parola di Dio è anche realmente parola di Dio?... Lo so da Dio stesso. Precisamente questo si intende per Rivelazione, che si ha presente Dio come colui che parla, che si comunica, che ci si incontra con Lui come con Colui che viene incontro a noi. Fede è la certezza dell'esperienza del dialogo e far questione su di essa è senza senso. Senza credere a questa esperienza del dialogo, non c'è fede nel senso biblico, ma in quel senso falso, eteronomo, legale, dove la fede deve nascere dall'imperativo. La fede autentica non nasce dal comando, ma dal dono, dall'avvenimento della Rivelazione. Alla pretesa della ragione dubitante, perciò, la fede può soltanto rispondere: voler fondare razionalmente la fede, significa semplicemente non aver capito che cosa sia Rivelazione. Ciò che si può fondare razionalmente, è, essenzialmente, non Rivelazione, ma proprio verità di ragione... » (107).

È il principio protestantico della *fides autopistos*: la fede cristiana è veramente tale, se fondata esclusivamente in Dio, sulla autorità del Dio rivelante, con l'esclusione di qualsiasi diretta o indiretta dimostrazione razionale (sia pure a carattere preambolico). « Poichè — continua Brunner, — o si crede alla testimonianza cristiana ed allora non si ha bisogno di alcuna dimostrazione; o non le si crede ed allora anche tutte le argomentazioni non servono. Una fede che deve essere sostenuta da dimostrazioni filosofiche non è in alcun modo fede cristiana. Tra la dimostrazione di Cristo e la fede non ci sono termini medi. Essa è esclusa fermamente dall'essenza della fede... Poichè, se Dio parla, Egli vuole che lo si ascolti, che si creda semplicemente a Lui, perchè Egli parla e, perciò, non si cerchino da altre parti fondamenti che debbano produrre ad uno la fede nella sua parola » (108). « Il fondamento, l'autorità che mi muove alla fede non è nessun altro che Gesù Cristo, quale mi parla come mio Signore, mio Salvatore, dalla S. Scrittura, mediante lo Spirito Santo » (109).

Ogni altro ricorso a testimonianze estrinseche, sia pure di carattere preambolico, distruggerebbe il carattere fondamentale della fede, fondata per sua natura, esclusivamente, sull'autorità di Dio, garantita a me dal *testimonium Spiritus Sancti internum* (110). La fede brunneriano-protestantica è la fede mediante lo Spirito Santo, con esclusione di qualsiasi garanzia razionale, anche estrinseca (111).

(107) *Ibid.*, p. 202-204.

(108) *Die Absolutheit Jesu*, p. 18-19.

(109) *Off. u. Vernunft*, p. 166.

(110) *Ibid.*, p. 166-169. La fede è « die

*Selbstvergegenwärtigung Gottes* », p. 167.

(111) *Vom Werk des heiligen Geistes*.

Tübingen, Mohr, 1935. p. 21.

Cfr. *The Word and the World*: « You



« Sè Dio parla la *Sua* parola, Egli mi dice qualcosa che io nè posso sapere nè posso verificare. Se Egli realmente mi parla la *Sua* parola, allora il fondamento per cui io credo, per cui, cioè, io riconosco il contenuto di ciò che è stato detto, non può poggiare su nessuna altra garanzia che quella, precisamente, che è Dio stesso che mi parla, che “io ascolto la *Sua* voce”, che io sento questa parola come *Sua* parola. Una fede, che io posso poggiare o che io trovo necessario poggiare su basi di qualsiasi genere, non è fede nel senso della testimonianza biblica. Una parola che io in qualsiasi modo posso fondare, proprio per questo non è parola di Dio, non è comunicazione in senso stretto, ma in qualche modo verità immanente mondana, non verità di rivelazione, ma verità di ragione, non dono della Grazia, ma attività autonoma del mio io conoscente... Questo è ciò che gli antichi intendevano quando parlavano del *testimonium Spiritus Sancti internum*... “Questa fede è autopistos e non dev'essere sottoposta a nessuna dimostrazione nè fondazione” (CALVIN, *Inst.* I, 7, 5) » (112).

La pretesa di fondare razionalmente la fede (e in questo convergono allo stesso modo secondo Brunner, razionalisti di qualsiasi tipo e Cattolici per i quali, anche, *fides christiana* si ridurrebbe a *fides scientifica*), è per il Brunner non soltanto illegittima, ma ciò che costituisce precisamente l'antitesi alla fede, l'ostacolo fondamentale alla fede, il peccato dell'incredulità, l'orgoglio della ragione, la tentazione « del dubbio e dell'incredulità » (113). E perciò, « la radice di tutte le sedicenti filosoficamente fondate obiezioni contro la dottrina dello Spirito Santo è nient'altro che l'incredulità, che ha la sua sede non nell'intelligenza — nè in una speciale forma nè in una speciale debolezza della ragione, — ma nella volontà. Nessun uomo è stato mai tenuto lontano e portato via dalla fede “da motivi di intelligenza”, mai altrimenti che da segreti motivi di volontà, da una affermazione di sè contro Dio, filosoficamente e scientificamente camuffata... Ed è per questo, anche, che nessun uomo è stato portato alla fede da argomenti scientifico-teologici, ma unicamente da ciò, che egli non poteva più a lungo evadere dall'impegno del Dio vivente, cioè per una conversione della volontà, di cui noi da soli siamo incapaci, ma che, tuttavia, non può avvenire “senza di noi”. Così, la questione “gnoseologica” sfocia in quella “etica” » (114).

Così il superamento del dubbio nella fede, mentre dal punto di vista gnoseologico è legato all'autopistia della fede stessa per mezzo del *testimonium Spiritus Sancti internum*, da un punto di vista più radicale, quello etico, è questione di ripiegamento della volontà autonoma di fronte alla maestà e signoria di Dio. « Nessuno può prendere il dominio della incredulità inerente alla nostra volontà

cannot prove personal truth, you can only believe it; and similarly you cannot believe impersonal truth, you can only prove it » (p. 28).

(112) *Vom Werk...*, p. 12-13. « Es soll hier wirklich das Wunder geschehen, dass ich das 'fasse', was ich doch unmöglich selbst fassen kann. Dass ich glaube, wofür ich keinen Grund habe » (p. 13-14).

(113) *The Word and the World*, p. 67-68.

Sarebbe questo, secondo Brunner, ciò che costituisce l'essenza dello spirito moderno razionalista autonomista e che trova la sua più condensata espressione nel cartesianesimo *Cogito ergo sum* (p. 77), per cui si ritiene come dogma che « un uomo ragionevole non può riconoscere verità alcuna al di fuori della trama della ragione » (*Vom Werk...*, p. 25).

(114) *Vom Werk...*, p. 26.

e coincidente con il nostro peccato, per forza propria, con argomenti logici, ma soltanto con un mezzo, con questo, che Dio diventi padrone di lui » (115). Questo procedimento per cui la nostra volontà, signora di se stessa, viene spezzata e la volontà di Dio diventa dominante in noi, è costituito, precisamente, dall'inserzione di noi in Cristo nell'amore per la fede.

« La fede sorge da ciò, che la parola di Dio spezza il duro involucro del mio io-apparenza... Questo doloso procedimento del venir spezzato e scoperto è ciò che la Bibbia chiama "penitenza". In questa apertura e messa a nudo dall'io stesso si compie la vera fede » (116).

Ma questa scoperta di noi stessi come peccatori è opera di Dio, della Rivelazione, e opera della fede. « Il momento in cui Dio ci dice la sua parola e in cui noi, in quanto noi stessi — non più in un camuffamento — stiamo dinanzi a Dio, è la stessa e medesima cosa » (117).

All'autopistia della fede, in campo gnoseologico, corrisponde, in campo morale, la *justificatio ex sola fide*. Rimane saldo su tutto il fronte dell'incontro dell'uomo con Dio il principio: *sola fide sola gratia*.

#### IV. - L'APPRODO UMANO RAZIONALE DELLA RIVELAZIONE E L'APOLOGETICA

E tuttavia, nonostante le precedenti negazioni, Brunner sostiene ancora, contro Barth, il permanere nell'uomo peccatore di un punto di riannodo, un « *Anknüpfungspunkt* », di un punto di approdo, di una testa di ponte per la Rivelazione, sia nell'ordine statico che dinamico-conoscitivo, che dovrebbe giustificare la fede, oltre che come effetto dell'azione rivelante di Dio, anche come accadimento umano, accolto e realizzato in un uomo, *humano modo*. Questa ammissione, inoltre, includerebbe il sorgere di una « Apologetica », quale scienza teologica della possibilità e delle modalità di questo incontro.

##### 1) L'« *Anknüpfungspunkt* » umano della Rivelazione.

La posizione barthiana, che deriva da una accentuazione parossistica della concezione cristiana della grazia e da un « concetto ultrariformatorio del peccato » (118), sfociando nella rappresentazione dell'uomo come oggetto, passività assoluta, assoluta diabolicità, « Flaccianismo » (119), rende inintelligibile, anche secondo Brunner, una rivelabilità di Dio e qualsiasi responsabilità umana e la stessa capacità di risposta alla Rivelazione.

Contro questo svuotamento dell'umano e, in fondo, della fede e della Rivelazione, che minaccia così di rivolgersi a pietre e tronchi, si ribella, controbatte

(115) *Ibid.*, p. 26.

(116) *Ibid.*, p. 31.

(117) *Ibid.*, p. 31.

(118) *Der Mensch i. W.*, p. 547.

(119) *Ibid.*, p. 550.



Brunner, anzitutto la Chiesa con tutta la sua attività missionaria e pastorale. « La questione circa l'*Anknüpfungspunkt* è della massima importanza non soltanto per il missionario, ma anche per il predicatore, per colui che ha cura d'anime e per il catechista » (120). Essa « sorge e si comprende soltanto dall'azione della Chiesa, dalla predicazione... Essa è inevitabile e centrale per la Chiesa, perchè inchiude in sè la questione della traduzione della Bibbia — nel senso letterale e traslato » (121).

Sul piano ontologico, la questione dell'*Anknüpfungspunkt* si riduce a quella della *Gottebenbildlichkeit*. « L'*Anknüpfungspunkt* è precisamente la *formalis imago Dei* non perduta nemmeno con il peccato, l'essere umano dell'uomo, l'*humanitas*, secondo i due momenti: capacità alla parola (*Wörtmichtigkeit*) e responsabilità (*Verantwortlichkeit*) » (122); cioè, anche dopo il peccato l'uomo è un essere che ha la capacità recettiva rispetto alla parola di Dio, sia pure in senso formale e non materiale (è capace di essere « apostrofato » da Dio). Certo, Dio può suscitare figli ad Abramo anche dalle pietre, ma non può parlare a pietre come a suoi figli. Tra le creature a noi note, soltanto l'uomo è « apostrofabile »... Precisamente questo si chiama determinazione formale » (123).

Ma la questione deve essere portata più a fondo, anche sul piano di un esplicito processo psicologico-gnoseologico alla fede: — La struttura ontologica del peccatore fonda, giustifica anche la possibilità di una *preparazione positiva consapevole* alla fede, mediante procedimenti psicologico-razionali, sul piano della conoscenza?

La risposta della Teologia protestantica rispecchia, secondo Brunner, la dialetticità di positivo e negativo della concezione antropologica sia dal punto di vista statico che dinamico: a) « La ragione è il normale presupposto della fede. Noi non possiamo, certo, dire che crediamo *mediante* la ragione e *con* la ragione. Ma tanto meno possiamo dire che noi crediamo *senza* la ragione. L'*humanum*, ciò che ci distingue dal bruto, è necessario affinché la fede abbia luogo » (124). Il *Denken* è il presupposto essenziale del *Glauben* (il *Glauben* può essere offerto soltanto ad un essere pensante) ed è immanente (conservato e potenziato) alla fede, quale *condicio sine qua non* (antecedente e concomitante) dell'atto di fede e strumento indispensabile della riflessione umana sulla Fede (la Teologia dogmatica).

La ragione, la cui essenza, nello stato originario, è la relazionalità pura a Dio, apertura totale a Dio e al mondo e al prossimo, anche dopo il peccato conserva questa sua formalità radicale, il suo orientamento a Dio, implicito, inconsapevole, anche se falsato, invertito come contenuto, rivolto verso oggetti aberranti da Dio. Anche nel suo aberrare, anche nella sua fuga da Dio, la ragione è sempre, intimamente, ricerca di Dio, inconsapevole, tacita, riscopribile solo nella fede, ricerca della sua origine (attraverso le false filosofie, le religiosità perversite, le « teologie » contraddittorie).

(120) *Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen*, Basel, Evang. Mission Verlag, 1931, p. 10.

(121) *Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt als Problem der Theologie*, in:

*Zwischen den Zeiten*, 1932, p. 505.

(122) *Natur und Gnade*, p. 18.

(123) *Ibid.*, p. 48, nota 4.

(124) *Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt*, p. 514.

Ed è questo, per Brunner, l'essenziale della preparazione alla fede, dal punto di vista gnoseologico: il fatto, cioè, che l'uomo in quanto conoscente è implicita apertura al Vero, al Santo, a Dio, ontologica capacità di ricevere la parola di Dio; che è, quindi, se non vi si oppongono ostacoli di indole volitivo-sentimentale, potenzialità, immediatamente attuabile, al presentarsi della Rivelazione. Poichè, è proprio della sua natura riferirsi a Dio, se Dio si degni di spezzare, con la Rivelazione, il cerchio della sua immanenza peccatrice; b) *Anche nelle sue manifestazioni concrete, pure unilaterali o aberranti* (scienza, filosofia, specialmente teologica e morale), la ragione esprime la segreta nostalgia, la sua orientazione a Dio. E, precisamente, compito di chi si dedica all'apostolato della conversione, additare a colui che non crede, il significato dei suoi tentativi di soluzione razionale dei massimi problemi, nel loro aspetto positivo e negativo. Il portare alla coscienza dell'incredulo (non in base ad argomentazioni razionali, ma alla luce della fede) che la sua affannosa ricerca razionale è, in fondo, implicita ricerca di quel Dio e di quella salvezza che soltanto la Rivelazione autenticamente gli offre.

Questa è l'unica concreta possibile preparazione umana alla fede, impegno dell'« umano », che diventa così *Anknüpfungspunkt* per la fede, nella fede e per mezzo della fede (125).

Però, evidentemente, l'ultima decisione « umana » alla fede e nella fede, non è sul piano della conoscenza, ma della volontà. L'intelligenza è implicitamente aperta a Dio. Basta che Dio spezzi il cerchio della sua immanenza, le si riveli.

## 2) La concezione brunneriana dell'Apologetica.

In connessione con la soluzione della questione dell'*Anknüpfungspunkt*, si pone la questione dell'Apologetica (126), in quanto scienza distinta dalla Dogmatica strettamente detta.

La soluzione, secondo Brunner, non può essere che positiva, per il semplice fatto che c'è un problema teologico-cristiano, pratico-teoretico, che la Dogmatica presuppone e a cui essa, in quanto tale, non è tenuta a rispondere: il problema della « discussione » con coloro che sono fuori della Chiesa. A questa esigenza soddisfa precisamente l'Apologetica, che è « la discussione delle questioni ponentisi al di fuori della Comunità credente » (127).

Essa tende a risolvere scientificamente il problema missionario della Chiesa e, da parte di colui che è oggetto di questa azione missionaria, il problema dell'accostamento alla fede. L'Apologetica vuol essere, infatti, la scienza della discussione con il « paganesimo », una scienza cristiana del paganesimo, non in un

(125) *Ibid.*, p. 516. Cfr. 161.

(126) La prima affermazione chiara circa un compito apologetico proprio della Teologia, Brunner la faceva nel 1929 nella Riv. *Zwischen den Zeiten*, in un articolo dal titolo significativo: *Die andere Aufgabe der Theologie* ed è continuata con correzioni e

precisazioni negli scritti seguenti, in modo particolare nel *Natur und Gnade* e soprattutto, più sistematicamente e chiaramente, anche dal punto di vista terminologico, nella *Dogmatik*, sulla quale essenzialmente ci baseremo.

(127) *Dogmatik*, I. Bd., p. 7.

sensu puramente statico (concezione cristiana dell'uomo senza fede), ma in un senso dinamico, cioè ricerca della base e dei metodi per cui il non cristiano possa essere portato a dare udienza alla fede, come a qualcosa di interessante, uscendo così dalla propria falsa sufficienza. Anche se il suo punto di partenza è il terreno della Fede, essa penetra, tuttavia, nell'umano, nell'extradogmatico (nella filosofia, nella scienza, nella psicologia, nella storia), per indicare come si possa sfruttare l'agganciamento umano alla fede. Per questo la Dogmatica pura non basta. Il suo procedere astratto, anonimo, cattedratico porta a quel « pericoloso cinesismo » della Teologia, che comporta la indifferenza dei non credenti di fronte alla fede (128).

Non si tratta, evidentemente, di ritornare alla vecchia concezione apologetica, fondata sulla razionale dimostrazione dei preamboli della fede, commettendo l'errore — dice Brunner — che la « Chiesa ha già commesso nel II secolo con gli Apologeti e dopo di allora sempre di più... » (129). Non si tratta di risuscitare quella Apologetica, scienza di una « Fede che si giustifica in una debole e timorosa difensiva davanti al tribunale della ragione »; « teologia nella quale la Chiesa, i cristiani, il Cristianesimo storico si giustificano dinanzi ad un mondo che ha perduto la fiducia in loro » (130): una Apologetica, in cui « la verità cristiana si pone come affermazione teoretica accanto alle affermazioni teoretiche della ragione », riducendosi alla « disperata condizione di dover dimostrare il Vangelo quale verità teoretica » (131).

Questa Apologetica, dice Brunner, « sta ad una Teologia dialettica come l'acqua al fuoco, in quanto l'essenza della Teologia dialettica consiste, precisamente, in quel semplice e costruttivo pensiero di Kierkegaard, che l'uomo davanti a Dio ha sempre torto. Teologia non può essere mai difesa, ma soltanto assalto all'uomo » (132).

L'Apologetica brunneriana, invece, vuol porsi sul terreno della Fede, pur rivolgendosi ai non credenti. Essa si distingue dall'Apologetica tradizionale, appunto perchè la discussione coi non credenti non è condotta dalla ragione in nome della ragione e in difesa della fede, con argomenti razionali, ma dalla ragione (il saper teologico, in quanto sapere, è anche razionale) in nome della fede, in quanto illuminata dalla fede, in quanto aderente alla parola di Dio. Essa, però, non si limita, come la Dogmatica, ad opporre una *Weltanschauung* (quella della Fede) ad un'altra *Weltanschauung* (quella della ragione autonoma), ma penetra con la *Weltanschauung* cristiana in quella pseudo-umana della ragione, smontandola *ab intrinseco*, mostrandone le incongruenze razionali, gli assurdi, le debolezze, le insufficienze, lo scacco nella soluzione dei problemi esistenziali più urgenti e offrendosi concretamente come autentica soluzione dei suoi più angosciosi ed insoluti problemi.

Più precisamente, due sono i compiti dell'Apologetica nei riguardi dell'incredulità, due compiti che le conferiscono, anche dal punto di vista scientifico, due

(128) *Die andere Aufgabe...*, p. 274.

(129) *Natur und Gnade*, p. 43.

(130) *Die andere Aufgabe...*, p. 258.

(131) *Ibid.*, p. 258.

(132) *Ibid.*, p. 258.

fisionomie profondamente diverse, che danno luogo a sue due strutture scientifiche distinte :

I. - *L'Eristica*, che si distingue per il carattere *polemico*. È la Teologia, in quanto rivolta alla critica interna, dal punto di vista della fede, di ogni sistema di pensiero e di vita esclusivamente fondato sulla ragione, per l'eliminazione delle positive resistenze razionali alla Fede.

II. - *La Teologia missionaria*, che riflette sul modo e sui modi di conquista di coloro che non hanno la fede, accentuando del contenuto della Dogmatica ciò che presenta uno spiccato carattere di adempimento delle più intime ed autentiche esigenze umane (133).

#### I. - Il compito negativo dell'Apologetica: l'Eristica.

Entro e fuori la Chiesa ci sono impedimenti alla comprensione e all'adesione al Vangelo, di cui non ci si può sbarazzare la strada con la Dogmatica. Questi impedimenti sono costituiti da assiomi, pregiudizi razionali, teoretici, al vertice di cui sta il già ricordato « assioma della ragione », il « principio dell'intellettualismo ».

Nell'Eristica, l'Apologetica assolve al suo compito polemico nell'« offensiva », nell'assalto portato contro il mondo dei concetti, del dubbio, dello scetticismo, costruitosi al di fuori della Rivelazione e della Fede cristiana e al quale questa appare come infondata, falsa, fantastica. Si tratta di dimostrare che la nostra fede non ignora queste difficoltà e che discute con esse con serietà. « La dimostrazione che la fede non lascia fuori della sua visuale o non sopprime alcuna giustificata esigenza della ragione, che non si deve rinunciare ad alcuna conoscenza scientifica o ad altro per essere un credente, che anzi i veri interessi della ragione sono giustamente esaltati e valorizzati... Con la verità della Rivelazione lottare contro il peccato dell'incredulità, questo è il compito dell'Eristica » (134).

Come ogni viva predicazione del messaggio evangelico deve essere pervasa dall'elemento apologetico-eristico, in quanto essa è sempre un assalto alla pienezza di sé, all'autosufficienza dell'uomo naturale, così l'edificio teologico, quando cerchi di adeguarsi a questa realtà ed esigenza, dovrà assumere questa fisionomia. L'Eristica è la forma riflessa della predicazione (135). L'Eristica è, perciò, sempre sul piano della Fede, come la Dogmatica. Non fonda essa la Dogmatica (l'unico fondamento di questa è radicalmente la Fede), ma parte dalla Dogmatica, dai concetti della Fede. L'opera di confronto, la discussione con le ideologie antitetiche

(133) *Dogmatik*, Bd. 1.: *Apologetik oder « Eristik »*, p. 107-109; *Missionarische Theologie*, p. 109-111. « Der Apostel Paulus hat in einem einzigen Satz sowohl der Apologetik oder Eristik als auch der missionarischen Theologie das Programm und die Legitimationsurkunde geschrieben. 'Denn die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott, um Boll-

werke zu zerstören, Argumente zu beseitigen' — das ist das Programm der Eristik. Er fährt fort, es gehe darum, 'jegliche Vernunft gefangen zu nehmen unter den Gehorsam Christi' — das ist das Programm dessen, was wir missionarische Theologie nennen » (p. 109).

(134) *Off. u. Vernunft*, p. 14-15.

(135) *Dogmatik*, p. 109.

suppone che essa possieda già ed accetti la visione cristiana della vita e del mondo (136).

Si può dire che tutta la Teologia di Brunner sia insieme dogmatica ed eristica. In un modo molto vistoso questo si realizza nel *Der Mensch im Widerspruch*, il cui tema eristico è esplicitamente affermato nella conclusione: « Il tema di questo libro era: l'uomo reale e cioè l'uomo dell'antitesi di creazione e di peccato. Questa antitesi non è "qualcosa" nell'uomo reale, ma è egli stesso... Soltanto chi comprende questa antitesi, comprende l'uomo reale e soltanto chi comprende questa antitesi nella sua profondità, comprende l'uomo nella sua profondità. Ciò che finora abbiamo mostrato è questa duplice cosa: che questa antitesi non può essere intesa nè per via sperimentale nè aprioristico-filosofica, ma soltanto credendo... Dalla Fede possiamo comprendere l'antitesi nell'uomo così come essa è realmente... In secondo luogo... che la visione cristiana dell'uomo è l'unica visione realistica, che ogni altra concezione contorce od occulta la figura dell'uomo reale » (137).

## II. - Il compito positivo dell'Apologetica. La Teologia missionaria.

« La Teologia missionaria ha l'ufficio di compiere, nella sfera della riflessione del pensiero, ciò che ogni missionario fa, per così dire, istintivamente » (138), e cioè tener presente la situazione spirituale dell'uditore, per determinare e sfruttare gli elementi concreti positivi per la Fede.

« La Dogmatica dice: questa è la verità rivelata e questa è la salvezza dell'umanità. La Teologia Missionaria dice: questo è il bisogno è il pericolo dell'uomo; e per questo il Vangelo di G. Cristo è la salvezza. La teologia missionaria si pone tutta al servizio dell'uditore, nel suo desiderio. Essa scopre il "*cor inquietum*" e fa capire perchè in esso è "*inquietum*"; non così come se il Vangelo risultasse necessariamente dal bisogno dell'uomo, ma in quanto essa mostra che il miracolo della Rivelazione in G. Cristo è soltanto e precisamente ciò che "volge" questo bisogno; perchè questo bisogno è sorto dalla lontananza da Dio e consiste in questa lontananza » (139).

La Teologia missionaria è, precisamente, rivolta a quella nostalgia di Dio che costituisce, sia pure pervertita, l'essenza della ragione e della volontà dell'uomo naturale.

Sul piano della conoscenza, la Teologia missionaria, appunto con la presentazione luminosa della verità cristiana, farà leva sulla nostalgia del divino implicito in ogni essere razionale in quanto tale, in ogni manifestazione della cultura e soprattutto nelle idee false o monche di Dio, che l'uomo si è foggiate. Colui che la Grazia toccherà e che ascolterà con sincerità e lealtà l'impulso più intimo e più profondo del suo essere così aperto della Rivelazione, si accosterà certamente alla Fede.

Sul piano della coscienza morale, determinata nel peccato come antropocen-

(136) *Der Mittler*, p. 6, nota 1.

(137) *Der Mensch i. W.*, p. 499.

(138) *Dogmatik*, Bd. 1., p. 109.

(139) *Dogmatik*, Bd. 1., p. 110.



trismo radicale, fonte del peccato, del disagio interiore dell'angoscia e, tuttavia, virtualmente aperta a una ipotetica rinnovata offerta da parte di Dio della primitiva relazione con Lui nell'amore, la Teologia missionaria ha precisamente il compito, alla luce della Fede, di svelare al peccatore il vero senso del suo disagio e della sua situazione contraddittoria e della sua disperazione, rivelandone l'autentica radice nel peccato e rendendo così salvifica la disperazione con l'invito al pentimento. « Soltanto il disperato sa della Fede e a giustamente disperare insegna soltanto la Fede ».

#### Conclusione.

Come deve essere teologicamente concepita la struttura umana dell'uomo peccatore, perchè sia possibile e concepibile :

- 1) la sua relazionalità a Dio quale peccatore, quale responsabile della sua colpa e, insieme, bisognoso di salvezza e incapace ad essa?
- 2) il suo incontro necessario ed insieme libero e responsabile nella fede con il dono gratuito della Rivelazione?

La risposta di Brunner è un caratteristico e originale tentativo di concezione teologica dell'uomo, non come pura negatività, nullità di fronte alla Rivelazione, ma come bipolarità, coesistenza dialettica di positivo e negativo :

1) Anzitutto, da un punto di vista *statico* : l'uomo naturale quale sintesi di originaria *imago Dei* (che indica in modo unitario la vocazione soprannaturale e naturale dell'uomo, per identità) e di peccato. Nell'uomo concreto, che, dopo il peccato, si riavvia alla salvezza in Cristo, nella fede, l'*imago Dei*, quale relazione amorosa, filiale a Dio, è tutta distrutta; ma insieme si deve dire che l'*imago Dei* è tutta rimasta, ma invertita, in un duplice senso : Come fondamento della responsabilità e della colpevolezza dell'uomo, e del suo bisogno di Redenzione, e, insieme, come fondamento della possibilità di apertura dell'uomo alla Rivelazione, come ontologica invocazione della Rivelazione. La Rivelazione, infatti, non può essere offerta a tronchi e a pietre.

2) In secondo luogo, dal punto di vista *dinamico-conoscitivo* : nell'uomo naturale, dopo il peccato, Brunner ritiene tutto distrutto della originaria vocazione all'intima penetrante conoscenza di Dio e, perciò, esclusa la possibilità di una autonoma ascesa razionale a Dio Creante e Rivelatore : impossibile, quindi, una *theologia naturalis*, un'*ethica naturalis*, una dimostrazione razionale dei *praeambula fidei*, una apologetica nel senso tradizionale : agnosticismo radicale in campo religioso-morale.

E tuttavia, insiste Brunner contro Barth, si deve dire che anche sul piano conoscitivo tutto è rimasto, sia pure invertito. La conoscenza umana è ancora profondamente aperta a Dio, di cui si sente la segreta nostalgia nella scienza, nell'arte, nella filosofia, nelle pseudo-teologie ed etiche naturali : la conoscenza di Dio rimane, cioè, allo stato potenziale, quale implicita apertura alla Rivelazione (*Wort-mächtigkeit*), quale possibilità (passiva) di venir aperta alla Parola, nella fede e per la fede, quando per sua iniziativa, libera e gratuita, Dio si chinasse sull'uomo.

3) Questo sarebbe sufficiente, secondo Brunner, a fondare la possibilità

dell'apostolato, dell'azione missionaria della Chiesa, e, insieme, darebbe diritto a parlare e al costituirsi dell'Apologetica quale sapere teologico diretto a definire scientificamente questa azione missionaria. Essa non dovrebbe intendersi, però, come scienza predogmatica, intesa alla dimostrazione razionale della credibilità della Rivelazione soprannaturale: così sarebbe impossibile (la ragione umana, decaduta, non ne è capace) e illegittima (la fede sarebbe dedotta dalla ragione, non sarebbe più soprannaturalità, grazia); ma deve concepirsi come scienza strettamente teologica, che, supponendo già la fede, la Rivelazione, in nome di essa illumina e disgrega gli errori avversari (*Eristica*), mette a nudo le loro carenze e la loro implicita invocazione di una maggior luce e di una più grande verità (*Teologia Missionaria*).

La fede non sarebbe, così, nè una conquista dell'a ragione, nè estrinseca imposizione alla ragione; nè risultato di un preliminare procedimento razionale nè irrazionale cieca adesione sentimentale-volontaristica; ma dono, assolutamente trascendente, gratuito, inatteso, riconosciuto nell'atto stesso della sua offerta e della sua accettazione come dono di Dio, nella fede e per la fede stessa, avente in se stesso la sua garanzia, per una intima illuminazione e ispirazione dello Spirito Santo, resa possibile dalla permanenza, nell'uomo naturale, della capacità razionale di recezione e di risposta alla soprannaturale vocazione di Dio.

## II. - OSSERVAZIONI CRITICHE

Non ci illudiamo di poter sintetizzare in brevi note conclusive tutti i motivi di divergenza tra Brunner e il Cattolicesimo, in campo teologico. Le opposizioni e le precisazioni necessarie riguarderebbero tutti i capisaldi della concezione teologica cristiana, soprattutto soteriologica, ed implicherebbero un riferimento esplicito a tutti gli aspetti della complessa dimostrazione teologica. Ed infatti, la questione circa i valori umani razionali di fronte alla fede è connessa con tutta la ricca problematica teologica brunneriana: rapporti tra ragione e fede, tra natura e soprannatura, con gli agganci molteplici con la dottrina dell'uomo, di Dio, del Cristo e della Chiesa, della Scrittura, ecc.

Limiteremo, perciò, il nostro confronto critico a due dei più fondamentali punti emersi dall'esposizione, tacendo o appena accennando su altri pur notevoli, negativamente o positivamente: 1) la concezione antropologica brunneriana; 2) rapporto tra razionalità e soprannaturalità nell'atto di fede, secondo Brunner e il Cattolicesimo.

Per porre in più esatta prospettiva i due punti toccati, ci sembra necessario situarli nella luce di alcuni elementi positivi racchiusi nella ricca e suggestiva opera teologica del Brunner ed insieme segnalare la radice più profonda che sembra comprometterne la solidità: l'agnosticismo filosofico e il fideismo.

## I. - ELEMENTI POSITIVI NELLA CONCEZIONE BRUNNERIANA DEI RAPPORTI RAGIONE-FEDE

### 1) *Il ritorno al Cristianesimo come fede.*

Il merito fondamentale di Brunner, in seno alla Teologia protestantica attuale, è indubbiamente quello (che egli del resto condivide con tutta la Teologia dialettica) di voler essere semplicemente *teologo cristiano* e cioè di voler ritornare allo studio squisitamente teologico del Cristianesimo, dopo il lungo asservimento della teologia protestantica alla filosofia e al razionalismo, al sentimentalismo e allo storicismo, con la riduzione dei concetti di Rivelazione, di Fede, di Redenzione entro i limiti dell'umano-razionale.

Il Cristianesimo, invece, insisterà Brunner, procede dall'Alto al basso e non dal basso verso l'Alto.

Questo movimento è più particolarmente rivendicato nell'atto centrale e fondamentale della fede.

Infatti, continua sempre il Brunner, condizione fondamentale per l'avvenimento nell'uomo della fede è la grazia, la libera iniziativa divina, la Rivelazione, rivolta ai singoli, come una illuminazione divina, *testimonium Spiritus Sancti internum*, che potenzi le virtualità volitivo-conoscitive « naturali », le apra, cioè, le riapra al Trascendente autodonantesi.

Così la fede post peccatum non è deduzione razionale da premesse razionali dimostrate, ma è libera decisione, rischio davanti al dono offerto, compiuto nella adesione allo stesso Dono, che è in fondo identico al Donatore, decisione operata e validificata per l'influsso attuale movente e illuminante dello Spirito Santo.

Questo è il significato « cristiano » della teologia brunneriana della fede :

Reazione alla fede « razionalisticamente » concepita, come pura fede storico-scientifica, o sentimentalità umana cieca.

Reazione alla fede « umanisticamente » e pelagianamente concepita, come puro dinamismo umano solitario e autosufficiente.

Brunner, insomma, condivide con Barth, il merito di un mutamento sostanziale, rispetto all'idealismo immanentistico e al razionalismo, d'indirizzo e di visuale nella trattazione dei problemi teologici cristiani in clima protestantico, e specialmente di quelli della fede. Anch'egli ha portato un suo particolare contributo, nella scia esistenzialistico-barthiana, e ha il suo merito specifico, se la discussione e la lotta della teologia protestantica, come egli stesso afferma in riconoscimento dell'opera di Barth, « non si svolge più oggi come cinquant'anni fa, intorno a « la religione » ma intorno alla Parola di Dio, non più intorno al *Deus in nobis*, ma intorno alla Rivelazione in Gesù Cristo, in una parola, non più intorno ai temi dell'Illuminismo, ma intorno al tema della Bibbia stessa, e, in particolare, « in-

torno alla verità e al messaggio di Lutero del *sola gratia*, del Cristo crocifisso quale salvezza del mondo e della giustificazione per la sola fede... Intorno alla dottrina che in tutte le questioni della predicazione ecclesiastica, soltanto la Scrittura è giudice... Intorno al messaggio della sovrana, liberamente eleggente grazia di Dio, e a quello intorno all'uomo, il quale non può far nulla da se stesso per la sua salvezza, intorno all'uomo, la cui volontà non è libera, ma resa schiava » (1).

## 2) La ricerca dell'*humanum*.

Ma in questa direzione si definisce anche il merito particolare e caratteristico di tutta la speculazione teologica brunneriana sulla fede. Ed è l'esigenza e lo sforzo, anche se, come vedremo, non coronato da successo, di superare l'unilateralità fideistica di Barth, il quale al « razionalismo radicale », che vuol risolvere tutti i problemi della conoscenza esclusivamente dal punto di vista della ragione autonoma, « contrappone » ugualmente esclusivo e radicale *fideismo*, che accanto alla parola della Rivelazione, non riconosce per alcuna regione della vita, una seconda indipendente fonte di conoscenza » (2).

La preoccupazione fondamentale di Brunner è, precisamente, quella di arrivare alla concepibilità teologica nell'uomo di un elemento « umano », sul piano della conoscenza e della volontà, necessario a giustificare la sua colpevolezza e la possibilità dell'essere salvato. Poichè, « peccato e fede, falsa e vera relazione con Dio presuppongono ambedue la ragione formale, il poter pensare » (3), e il poter liberamente decidere.

La ricerca dell'*humanum* nella fede, del carattere di decisione « umana » personale nella fede, entro lo spirito e le esigenze del cristiano-protestantico *sola fide sola gratia*: questo è il significato dello sforzo speculativo di Brunner, nel suo tema centrale, in seno alla teologia dialettica e in opposizione a K. Barth.

Da una parte la tentazione nihilista luterana, condotta fino alle ultime conseguenze da Barth, che rieccheggia le più antiche concezioni luterane (4).

D'altra parte, l'esigenza profondamente esistenzialistica di giustificare nella fede il carattere personale, « umano » non certamente appagabile sul piano di una *humanitas* « *lapis, truncus et limus* » senza neppure una « *scintillula spiritualium virium* ».

Ma, precisamente, su questo vuol fissarsi rapidamente la nostra attenzione: riesce Brunner a salvare ciò che egli intende salvare? La sua protestantica adesione al *sola fide sola gratia* non lo obbliga ferreamente a rinnegare questa pur

(1) *Natur und Gnade*, p. 5.

(2) *Off. u. Vernunft*, p. 373.

(3) *Ibid.*, p. 378.

(4) « Antequam homo per Spiritum Sanctum illuminetur... propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari aut cooperare protest: non plus quam *lapis, truncus et limus*... »

Credimus igitur quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiri-

tualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare velle, inchoare, perficere, etc. possint. Et affirmamus hominem ad bonum (vel cogitandum vel faciendum) prorsus corruptum et mortuum esse, ita quidem ut in hominis natura, post lapsum et ante regenerationem, ne *scintillula* quidem spiritualium virium reliqua sit ». (*Solid. Declarat.*, II, de lib. arb., 21 e 27).

sentita esigenza di una fede che impegni centralmente la *responsabilità* umana (peccato, colpeabilità, bisogno, risposta al dono, salvezza) e la decisione umana?

A noi sembra: 1) che la dialettica immanente alle esigenze « umane » della fede spinga Brunner fuori del protestantesimo verso posizioni sinergistico-cattoliche; 2) ma che, insieme, la dialettica immanente all'accettazione del luterano *sola fede sola gratia* gli impedisca lo sviluppo fecondo e normale di queste esigenze, « umane », risospingendolo verso le posizioni barthiane, lo costringa, insomma a rinnegare l'esigenza profonda che dirige ed anima segretamente la ricerca.

Da questo punto di vista, a ragione secondo noi, P. Ortegat può parlare, a proposito di Brunner come di Barth, di un « surnaturalisme extrinséciste » (5).

Di questo soprannaturalismo estrinsecista, ci sembra di individuare le radici appunto, nell'agnosticismo brunneriano, in campo filosofico, e nel suo pessimismo antropologico, in campo teologico.

## II. - AGNOSTICISMO FILOSOFICO E FIDEISMO

Anche a proposito della gnoseologia brunneriana si può ripetere ciò che il Paquier (6) dice nei riguardi di Lutero: « Le idee di Lutero provengono da un doppio pessimismo: le sue idee filosofiche da un pessimismo intellettuale, le sue idee teologiche da un pessimismo morale ».

Come per Lutero il nominalismo, per un verso, e l'agostinismo pessimistico, per un altro, così per Brunner l'agnosticismo e l'immanentismo costituiscono lo sfondo speculativo che condiziona la sua visione teologica dell'uomo in sé e nei suoi rapporti con Dio, particolarmente nei riguardi della fede.

La rigorosa interpretazione teologica protestantica del principio cristiano del *sola fide sola gratia* trova il suo correlato filosofico nell'agnosticismo kantiano: la conoscenza in quanto tale, è imprigionata nel fenomeno, è incapace di cogliere la « realtà », il noumeno (7).

Da una rapida visione dei motivi centrali delle prime opere sembra risultare con chiarezza, almeno come dato di fatto, che al punto di partenza della antropologia e della gnoseologia teologica del Brunner si pone il suo deciso antiintellettualismo, non solo in funzione antirazionalistica (irriducibilità della fede a conoscenza logica), ma, radicalmente, come negazione della capacità delle facoltà conoscitive umane a cogliere la realtà in sé e l'Assoluto.

E se il superamento del pensiero astratto, falsificatore (secondo Brunner)

(5) P. ORTEGAT, *Intuition et religion. Le problème existentialiste*. Lonvain, Ed. de l'Institut Sup. de Philos. 1949, p. 45.

(6) Art. *Luther*, in DTC, IX, col. 1184.

(7) La connessione tra agnosticismo filosofico e fideismo teologico in Brunner non può essere contestata, almeno con questa

ultima restrizione, anche per chi accetti come valida l'affermazione brunneriana circa l'indipendenza della sua concezione teologica dalla speculazione filosofica esistenzialistica per la quale simpatizza. Cfr. *Wahrheit als Begegnung*, p. 60.



della realtà è, in un primo momento, ricercato sulla linea dell'intuizione bergsoniana, ben presto esso è ritenuto possibile soltanto in grazia della fede, intesa (in senso strettamente teologico cristiano, secondo Brunner) come incontro personale sovrarazionale con Dio, personalmente e gratuitamente autorivelantesi.

Si comprende, allora, perchè Brunner consideri Kant come il più profondo filosofo cristiano, precisamente, per quella che si può considerare la *pars destruens* della sua impresa filosofica, la *Critica della Ragion pura*, in cui appare vivamente sentita l'esigenza di una soluzione del problema centrale della persona umana, della responsabilità e di Dio, al di là dei limiti della ragion pura, sebbene, effettivamente, con l'impostazione ancora razionalistica della Critica della ragion pratica, egli non faccia che rinserrarci ancora in altre immanenti possibilità umane (8).

Ad una concezione gnoseologica, in campo filosofico, che comprende la negazione della razionalità come relazionalità dell'essere e l'affermazione dell'imprigionamento del conoscere umano nell'apparente, nel fenomenico, nell'« oggettivo » (in senso kantiano) si dovrà opporre necessariamente (se si vuole risolvere in senso positivo il problema religioso) il principio del *sola Scriptura sola fide sola gratia*, che rimane precisamente l'unica via per sfuggire alle conseguenze radicalmente negative dell'*agnosticismo*.

Per questo, riteniamo che per una critica a fondo della gnoseologia teologica di Brunner, sia indispensabile, anzitutto, abbattere, sul piano gnoseologico metafisico, quel filosofico presupposto fenomenistico mutuato supinamente da Kant, che ne vizia le basi.

Una rigorosa analisi dei dati di coscienza, quali immediatamente si manifestano e si colgono, antecedentemente ad ogni interpretazione metafisica, sia di tipo scettico che di tipo dogmatico, rivendicherà il carattere radicalmente *realistico* del conoscere umano, la capacità metafisica della ragione, la sua costituzionale relazionalità all'essere e, in definitiva e per inferenza, all'Essere, a Dio quale Realtà vivente e personale.

Non altrimenti può essere superato lo scetticismo assoluto e il fenomenismo gnoseologico, se non si vuole che tutto, compresa la fede, venga sommerso nell'assoluta fluidità soggettivistica del fenomenico.

Allora, su questa base schiettamente realistica, si infrangerà tutto ciò che è semplice speculazione filosofica infiltratasi nella teologia brunneriana, particolarmente in quanto essa si riferisce ai problemi razionali della fede e ai suoi preamboli storici subordinati a quelli.

Se una analisi critica, assolutamente spregiudicata, del valore della ragione, riesce a mettere in luce l'infondatezza e l'apriorismo del dogma fenomenistico brunneriano, che coincide con quello umano e kantiano, il problema della *theologia* e dell'*ethica naturalis*, il problema della persona umana, della responsabilità, il problema religioso e morale assumerebbero, allora, un significato filosofico tutto diverso.

Ragione aperta all'essere non significherà riduzione dell'essere al pensare,

(8) Cfr. per es. *Der Mensch i. W.*, mit dem Transzendentalphilosophen »: cfr. p. 104: « Der schlichte Christ in ihn ringt anche p. 146-147, 223 ss., 244.

ma significherà comunicabilità radicale con tutto l'essere, con l'Essere (salve le limitazioni e coartazioni dipendenti dal pensiero finito). Così nei riguardi del problema religioso. Anch'esso è penetrabile dalla ragione, anche se non è riducibile a pura logica. La preoccupazione brunneriana, trapelante già nella prima opera, quella cioè di dimostrare che « ciò che è accessibile alla conoscenza religiosa è un suo proprio possesso che essa non può dividere con nessun altro, un santuario in cui nessun altro è ammesso » (9), parte dalla premessa fenomenistica che pensare sia disincarnare la realtà, porre tra il soggetto e l'oggetto la barriera dell'idea, del concetto come « oggetto » del pensare (10).

Se, invece, il pensare, sarà precisamente, l'opposto di una riduzione logica del reale a idea, ma il penetrare ciascuna realtà nel suo valore specifico, nel suo contenuto concreto, allora, anche nei riguardi del fenomeno religioso e del problema di Dio, sarà arbitrario ricorrere esclusivamente ad un conoscere più vitale, più intimo, sovrarazionale. Se il pensiero razionale è concepibile tutt'altro che come « monologo del pensiero con se stesso », se non è vero che il « monismo — per non dire la monomania — (sia) nel sistema in quanto tale » (11) e perciò che una fede in un Dio personale, filosoficamente fondata, (sia) in se stessa una contraddizione (12): se non è vero, insomma, che la nostra conoscenza razionale di Dio sia necessariamente conoscenza di un Dio-Idea, un Dio-principio, un Dio-astrazione, un Dio-pensato, un Dio-ragione, allora la conoscenza religiosa non sarà, necessariamente, posta tutta al di là del razionale.

Superato gnoseologicamente il fenomenismo, affermata la essenziale apertura del pensare umano all'essere, la sua correlazionalità all'essere (senza di cui esso cesserebbe di essere pensiero), nel caso della conoscenza di Dio, il termine non sarà l'idea di Dio, ma Dio stesso, Persona, il Dio vivente, Creatore, sia pure conosciuto analogicamente *ex creaturis*, il Dio-Amore-Pensiero-Volontà, Beatitudine, termine di un autentico rapporto religioso.

A questa luce, anche il problema teologico-esegetico della conoscibilità razionale di Dio, anche *post peccatum*, rimane enormemente semplificato e non è necessario ricorrere all'artificiosa esegesi brunneriana di Rom. 1, 18 ss. (13).

(9) *Das Symbolische*, p. 132.

(10) In questo senso è giustificata la lotta brunneriana contro il deprecato assioma intellettualistico, inteso, però, come assioma razionalistico, secondo il quale, non la realtà ma l'idea è il termine del conoscere ed esclusivo criterio di verità.

(11) *Gott und Mensch*, p. 7.

(12) *Gott und Mensch*, p. 8.

(13) Accenniamo appena, rimandando ai commenti scritturistici, ai trattati teologici di *Deo Uno* e agli studi sorti, soprattutto nella scia del Concilio Vaticano, a questo problema che Brunner, come abbiamo visto, risolve con molta abilità, ma con fragili ragioni, più affermando in base a presupposti dogmatici, che dimo-

strando partendo da una rigorosa esegesi del brano in questione.

Cfr. per es. JOS. SICKENBERGER, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, Bonn. 1932, IV ediz., p. 183-184.

F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*, 2 volumi, trad. ital. di G. Albera, Torino, S.E.I., 1945, I vol., p. 189-191.

A. BILLOT, *De Deo uno et Trino*, Romae, 1935, VII ediz., p. 14-19.

H. LENNERZ, *De Deo uno*, Romae, III edizione, p. 29-62.

M. CHOSSAT, art. *Dieu*, in *Dict. de Theol. cath.*, soprattutto il paragrafo: *Connaissance naturelle de Dieu*, col. 756-874, con note bibliografiche soprattutto alla col. 871-872, sul Conc. Vaticano, su Rom. 1, 18 e la tradizione patristica. Per il Concilio Vaticano

Da esso infatti si ricava con chiarezza almeno questo: i pagani attualmente (non è una possibilità perduta) « tengono prigioniera », comprimono, una conoscenza di Dio che essi possono, attualmente, conquistarsi, antecedentemente alla fede, alla Rivelazione, tale da fondare la loro responsabilità morale e la loro colpevolezza attuale: « Ita ut sint inexcusabiles ». « Qui cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt », corrisponde a ciò che era stato detto precedentemente: « veritatem Dei in iniustitia detinent ».

In questo senso, e soltanto in questo, è formulata, come appare anche dalle discussioni che la precedettero, la definizione del Concilio Vaticano: « Si quis dixerit Deum unum et verum Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt naturales rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit » (D. 1806).

Il Concilio non ha minimamente inteso « canonizzare » o definire alcuna metafisica particolare e nemmeno una qualsiasi « dimostrazione » razionale dell'esistenza di Dio, e tanto meno, la forma particolare di dimostrazione rappresentata dalle tradizionali « cinque vie » della *theologia naturalis* della Scolastica. Esso non ha fatto della dimostrazione di Dio un articolo di fede (14). E non è nemmeno vero ciò che aggiunge il Brunner, che cioè per « la teologia cattolica non soltanto la dimostrazione di Dio in quanto tale, ma la forma tradizionale della dimostrazione di Dio appartiene al sistema dottrinale ortodosso » (15). D'altra parte, non è nemmeno definito che tutti gli uomini adulti arrivino di fatto a questa conoscenza di Dio (16). Contro ogni forma di fideismo stretto, di tradizionalismo spinto, di agnosticismo con risultanti scettiche o sentimentalistiche o soggettivistiche, soprattutto nel campo religioso-morale, si volle, invece, rivendicare quella fondamentale capacità della ragione umana in quanto tale, rimasta anche dopo il peccato originale, per cui l'uomo ha la possibilità *fisica* radicale di una conoscenza di Dio, non semplicemente probabile ma certa, anche partendo dalla cognizione delle cose create, una conoscenza sufficiente per servire di fondamento per una essenziale trama di rapporti religiosi e morali.

A questa luce, come si può subito avvertire, assumono ben altro significato tutti gli altri problemi connessi: il problema *de vera religione, de revelatione*, che in Brunner hanno, necessariamente, una soluzione agnostica.

In tutt'altra prospettiva, deve porsi, invece, il Brunner per salvare l'oggettiva fondatezza delle convinzioni morali e religiose cristiane. Impedendogli il suo

è classica l'opera del VACANT: *Etudes theologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, 2 volumi, Paris, 1895.

Per il pensiero del Brunner in proposito, cfr. soprattutto *Dogmatik I*, p. 137-140: *Die « natürlichen » Gotteserkenntnis, das Problem der « Theologia naturalis »*, e *Das Gebot und die Ordnungen*, p. 579, nota 4 (100).

(14) *Off. u. Vernunft*, p. 335, nota 3: « Das Vaticanum hat mit Seinem « naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse » (Denzinger 1785)

den Gottesbeweis zum Glaubensartikel gemacht ».

(15) *Off. u. Vernunft*, p. 335.

(16) L'« emendatio » 49 propone, infatti, la espunzione, poi eseguita, dal canone primo che suonava così « naturali rationis lumine ab homine certo cognosci posse », della parola *ab homine*, « ne videamus definire tanquam fidei dogma, nullos posse unquam esse homines adultos, qui Deum ignorant. Addi posse voci *rationis* verbum *humanae* » (Acta Concilii Vaticani, Collectio Lacensis, vol. 7, p. 125).

agnosticismo radicale qualsiasi dimostrazione razionale del fenomeno religioso-morale (poichè questa razionalizzazione implicherebbe imprigionamento nel fenomeno), egli è costretto a rifugiarsi nell'autopsia della fede, come nella fase « filosofica » della sua speculazione era ricorso ad una soprazionale, indimostrabile intuizione religiosa, autogiustificantesi.

La soluzione del problema della verità della Rivelazione si ha, appunto, secondo il Brunner, nell'esclusione dei criteri e garanzie esterne allo stesso fenomeno religioso specificatamente considerato. Di fronte al Dono divino della Parola di Dio, della Rivelazione, che schiude le capacità conoscitive umane al riconoscimento dell'Assoluto donante e salvante, esiste, secondo il Brunner, una *garanzia infallibile* di oggettività e certezza, al di là di ogni possibile illusione soggettivistica: il testimonio interiore dello Spirito Santo, che rende nella fede, testimonianza *nello* e *allo* spirito umano, del Cristo (17).

Tutta la questione viene, così, spostata e riportata a quella della legittimità ed efficacia di questo ricorso. Ne riprenderemo tra breve il discorso. Poichè, prima dobbiamo ancora domandarci se e quale fondamento abbia, nelle fonti della Rivelazione, la concezione protestantico-brunneriana dell'uomo peccatore. Essa, infatti, costituisce accanto al motivo filosofico agnostico, il secondo presupposto, di origine teologica, della posizione fideistica del Brunner. Il ricorso al *testimonium Spiritus Sancti internum* in omaggio al principio *sola fide sola gratia*, infatti, è richiesto necessariamente, oltre e più che per le promesse agnostiche, anche in base alla concezione antropologica brunneriana, in campo teologico.

### III. - CONCEZIONE CATTOLICA E CONCEZIONE BRUNNERIANA DEL RAPPORTO NATURA-GRAZIA NELL'UOMO

Accenniamo a quello che ci sembra il problema centrale: *Si può parlare, a proposito dell'uomo originario, di un ordine soprannaturale, di Grazia, distinto essenzialmente da un ordine naturale, sia dal punto di vista ontologico che da*

(17) « Faith, we said, is the personal answer of man to the divine challenge... Whence do I know that this Word is truly God's Word and therefore truth? Whence can I know that the Word of forgiveness, which in the Gospel of Jesus Christ is addressed to me, is really God's Word? Have I a criterion by which to determine what can and what cannot be God's Word? May I pass judgement upon God's Word? In the New Testament this question is answered just as unambiguously as the question of the meaning of God's Word. The answer is: It is God Himself who tells you that the Gospel Word, is God's Word-. This the old theologians called the *testimonium spiritus sancti internum* »

(*The Word and the World*, p. 62-63). « The miracle of faith is identical with the miracle of the inwards speaking of the Holy Spirit » (p. 64-65).

Evidentemente anche per il cattolico l'atto di fede soprannaturale è garantito ultimamente dalla certezza che esso è dono di Dio, « Dei aspirante et adjuvante gratia ». Ma siccome questo necessario intervento della grazia non è oggetto di esperienza, ma affermato e creduto nella fede, occorrono criteri esterni che giustifichino la fede stessa. In quanto credo, accoglierò poi nel contenuto del messaggio rivelato anche questo elemento essenziale: che il mio credere in Dio rivelante non è stata una pura conclusione razionale, ma dono di Dio stesso.



*quello gnoseologico-etico, ordine soprannaturale perduto col peccato originale e ricostituito da Cristo in chi crede in Lui?*

Secondo il Cattolicesimo è, appunto, questa tesi centrale che va rivendicata in senso affermativo alla luce della dottrina scritturistica e tradizionale. Essa è sancita in documenti solenni del Magistero ecclesiastico, anche in connessione essenziale con la visione dell'uomo dopo il peccato, sempre rappresentato, nelle fonti rivelate e per l'esigenza stessa della libera accettazione e cooperazione alla chiamata salvifica di Cristo, come responsabilità, libertà di adesione o di rifiuto, colpabilità attuale, capacità di conoscenza naturale di Dio, ecc.

Il Concilio Tridentino definisce solennemente la vocazione di Adamo alla santità e alla giustizia (*de fide definita*), santità e giustizia che la condanna delle proposizioni baiane determina poi come soprannaturalità, dono, Grazia, in senso stretto, come contrapposta a natura (18).

*a) Qualche precisazione intorno all'interpretazione brunneriana della posizione cattolica.*

Intorno al problema dei rapporti tra natura e grazia, è, però, necessario, anzitutto, qualche precisazione: poichè a proposito del modo con il quale la posizione cattolica è presentata da Brunner, si potrebbe ripetere ciò che O. Bauhofer osserva nei riguardi di tutta la teologia brunneriana nei suoi contatti con quella cattolica: quasi dappertutto dove in Brunner è o tacitamente presupposta o espressamente nominata una opposizione con la dottrina cattolica, si può osservare come queste costruzioni siano ampiamente erronee (19).

(18) Dice il Tridentino: « Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... A. S. » (D. 788).

Nella condanna baiana, sia pure con minore solennità e determinatezza, per la varietà delle qualificazioni da cui le proposizioni sono colpite: « quas quidem sententias haereticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective damnamus » (D. 1080), viene specificata la soprannaturalità di questa giustizia e santità, soprattutto con la riprovazione delle seguenti proposizioni. « 21. Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. — 23. Absurda est eorum sententia qui dicunt hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide

spe et caritate Deum supernaturaliter coleret. — 24. A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad pelagianismum reicenda est, hominem ab initio sic constitutum ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et ad Dei filium adoptatus. — 26. Integritas conditionis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio » (D. 1021 ss.).

(19) O. BAUHOFFER, *Bemerkungen zu E. Brunner christliche Anthropologie* in: *Stimmen der Zeit*, 1938, p. 330. Quanto di pregiudizio, ignoranza e, forse, anche di acritico furor anticatholicus sia alla radice di questi travisamenti è difficile determinare. Di questi fenomeni si è avuto un clamoroso esempio negli attacchi brunneriani contro il Vaticano e nella relazione sulla decadenza spirituale della Chiesa, che ebbero un posto così cospicuo nel 1° Congresso internazionale per la Riforma religiosa in Italia, tenuta a Roma nell'ottobre 1948, a cui egli partecipò attivamente (come pure al secondo nell'autunno del 1949).



Un posto di privilegio compete, in questo travisamento delle affermazioni cattoliche, alla presentazione della distinzione tra naturale e soprannaturale, descritta, come abbiamo visto, quale edificio artificioso a due piani, senza unità, costruito sulla mobile sabbia di una ingenua falsa esegesi di Ireneo del biblico « *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ». Facciamo osservare :

1) La dottrina antropologica cattolica, pur ispirandosi nella sua formulazione teologica alla concezione greco-classica dell'uomo, per ciò che riguarda la sua naturalità, si ricollega anzitutto alla tradizione ecclesiastico-patristica primitiva, che in quella concezione ha creduto di veder affermati alcuni degli essenziali valori umani che il messaggio cristiano stesso suppone ed esige per la sua attuazione. La forma classica di interpretazione dell'uomo come razionale sostanzialità finita, che, del resto, assume un valore molto più preciso e definito nel Cristianesimo (20), è stato lo strumento per esprimere scientificamente quelle innegabili e insopprimibili positività umane che la Rivelazione e la Redenzione non rinnegano, che, anzi, presuppongono per la loro stessa « umana » realizzazione : perchè ad esempio abbia un senso lo stesso parlare di responsabilità, di colpa, di peccato, di libertà. La questione non è di vedere se la concezione antropologica cattolica si accosti più o meno, almeno per quanto riguarda l'uomo come naturalità, all'ideale greco, aristotelico o stoico. Ma di rispondere direttamente all'interrogativo, se non sia la fede cristiana stessa che implica, per la concepibilità di tutta l'economia della salvezza, l'affermazione, anche nell'uomo decaduto, di tutti quei valori umani a cui anche la filosofia classica è arrivata.

Del resto, Brunner stesso sente un'implicita nostalgia per questa da lui pur aborrita concezione « pagana » dell'uomo, la quale cerca di salvare gli essenziali valori « umani » richiesti dalla fede, quando tenta di distinguere, nell'uomo storico concreto, un *formale humanum* (l'*umanitas*, in quanto distinguente specificamente l'uomo dagli altri esseri, relazionato in qualche modo a Dio) e un *materiale humanum* (l'uomo riferito a Dio nella speciale relazione della conoscenza e dell'amore). In cui è presente viva l'esigenza cattolica, non sufficientemente soddisfatta, come a noi pare.

2) Inoltre, l'interpretazione brunneriana dell'antropologia cattolica, secondo cui l'uomo elevato sarebbe un essere duale, a due piani autonomi e indifferenti l'uno all'altro, non è del tutto esatta.

Per il Cattolicesimo l'uomo storico concreto è l'uomo elevato. A parte la questione circa il rapporto cronologico tra creazione ed elevazione, per il Cattolicesimo l'unico uomo reale è soltanto l'uomo chiamato da Dio alla vocazione soprannaturale. L'uomo della natura pura è, e rimane anche dopo il peccato, un'astrazione.

Perciò, prescindendo dalle diverse prospettive teologiche cattoliche circa gli effetti del peccato originale sulla natura umana (questione disputata tra la tendenza agostinizzante e quella tomistica), da tutti si ammette che l'uomo peccatore,

(20) Con i concetti, maturati essenzialmente soltanto in clima cristiano, per opera della ragione illuminata dalla fede, di crea-

zione, di responsabilità, di rapporto umano con Dio-Persona, Amore, Provvidenza.

sebbene sia rimasto in possesso della sua natura specifica e delle sue capacità fisiche per attuare un rapporto di conoscenza con Dio, trovi tuttavia immense difficoltà pratiche, tanto da far ritenere moralmente necessaria una Rivelazione divina anche per il normale sviluppo naturale della vita conoscitiva in campo religioso-morale. Così insegna il Concilio Vaticano: « Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint » (21).

Dal punto di vista della concreta vocazione storica dell'uomo all'intimità soprannaturale con Dio, poi, il dinamismo naturale umano in nessun caso ha valore positivo per ristabilire l'ordine sconvolto. Su questa traiettoria vale assolutamente il *sola gratia*. Poichè, se da una parte è richiesta ed è ritenuta possibile la cooperazione umana, d'altra parte, però, essa non può avere un valore positivo in ordine alla salvezza, se non precisamente per la grazia riofferta in Cristo. Cosicchè, riferito a questo aspetto dell'economia della salvezza, e cioè all'assolutezza del soprannaturale rispetto alla natura (a qualsiasi natura creata o creabile), la posizione cattolica è molto più radicale di quella protestantica e luterana, la quale di soprannaturale parla solo in rapporto alla natura in quanto peccato, riducendosi, in fondo, ad un vero naturalismo con l'affermazione che l'elevazione all'intimità di conoscenza e di amore con Dio sia essenziale all'uomo in quanto tale, per la realizzazione della sua natura.

Cade, così, l'accusa brunneriana di Pelagianesimo a carico del *Cattolicesimo*, « questa eterna accusa dei Protestanti contro i Cattolici », come dice il Moehler, il quale aggiunge: Su questo punto « Calvino è molto più giusto dei Luterani » (22) e, aggiungiamo noi, di Brunner. « De principio justificationis — afferma infatti Calvino — nihil inter nos et saniores scholasticos pugnae est, quin peccator gratuito a damnatione liberatus, justitiam obtineat » (*Inst.* III, 14, 11).

In qualsiasi trattato cattolico *De Gratia* si potrebbe trovare la più esauriente documentazione, poggiante sulle fonti scritturistiche, patristiche ed ecclesiastiche, di queste nostre rapide enunciazioni, tale da poter smentire qualsiasi accusa anticattolica di Pelagianesimo. Il razionalismo o il semirazionalismo o il naturalismo non hanno mai trovato buona accoglienza nella Chiesa Cattolica, come non l'hanno avuta mai nè il fideismo nè il tradizionalismo. Ci si potrebbe riferire, come a prova inequivocabile, alle due espressioni più formidabili della recente lotta della Chiesa su questo duplice fronte: il *Concilio Vaticano* e la *Condanna del Modernismo*.

Proposizioni come questa: « Revelatio, quae absolute necessaria est, si Deus

(21) Già S. Tommaso, all'inizio della *Summa Theologica*, I, l. 1 avverte: « Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum proveniret: a

cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur ». Cfr. anche S. c. G., I, 4.

(22) *La Simbolica*, Milano, Pirotta, 1853, IV ediz., p. 139.

ordinat hominem ad finem supernaturalem, moraliter necessaria est in praesenti generis humani conditione, ut veritates illae religiosae quae humanae rationi per se imperviae non sunt ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint », non sono qualcosa di strano o di inaudito o di singolare nella teologia cattolica, ma esprimono o verità di fede (per es. tutta la prima parte dell'enunciato riferito) o verità teologicamente certe o ammesse comunemente da tutti i teologi.

Il Concilio Vaticano stesso dà una chiara e inequivocabile formulazione a questa posizione cattolica quando soggiunge: « *Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem*, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant » (23).

Ad essa possono servire di previo commento alcune forti espressioni dell'*Allocutio « Singulari quadam »* del 9 dicembre 1854 di Pio IX, la quale non è certo di sapore razionalistico o naturalistico: « *Sunt praeterea... viri quidam eruditione praestantes, qui religionem munus esse fatentur longe praestantissimum a Deo hominibus datum, humanam nihilominus rationem tanto habent in pretio, tantopere extollunt, ut vel ipsi religioni aequiparandam stultissime putent. Hinc ex vana ipsorum opinione theologiae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt; cum tamen illae fidei dogmatibus innitantur, quibus nihil firmitus, nihil stabilius, istae vero humanae explicentur, atque illustrentur ratione qua nihil incertius, utpote quae varia est pro ingeniorum varietate innumerisque fallaciis et praestigiis obnoxia...* Quamobrem istis hominibus, qui *plus aequo vires efferunt humanae rationis ostendere oportet, plane id esse contrarium verissimae illi sententiae Doctoris gentium: Si quis putet se aliquid esse cum nihil sit, ipse se seducit...* Atque huiusmodi humanae rationis sectatores seu cultores potius, qui eam sibi certam veluti magistram proponunt eiusque ductu fausta sibi omnia pollicentur, *obliti certe sunt, quam grave et acerbum ex culpa primi parentis inflictum sit vulnus humanae naturae, quippe quod et obfusae tenebrae menti et prona effecta ad malum voluntas...* Nunc quando ex originis labe in universos Adami posteros propagata extenuatum esse constet rationis lumen et ex pristino iustitiae atque innocentiae statu miserrime deciderit humanum genus, *ecquis satis esse ratione ducat ad assequendam veritatem?* » (D. 1642-1644).

3) Osserviamo, ancora, che far dipendere (come mostra con davvero eccessivo semplicismo di fare il Brunner) tutta la concezione cattolica dell'uomo come duplicità di natura e soprannatura, da una falsa interpretazione scritturistica di Ireneo, ignaro della legge del parallelismo ebraico (*Gen.* 1, 26), e far poggiare su ciò « tutto l'edificio a due piani della teologia e della concezione cattolica della cultura » ci pare poco serio, sia da un punto di vista storico che teoretico.

Ireneo non ha sempre interpretato in quel senso il passo in questione. Spesso egli prende le due parole *imago* e *similitudo* come sinonime e con molta libertà le applica indistintamente al mondo dei valori naturali e a quello dei valori so-

(23) *Const. de fide cath.* cap. 2, D. 1786. e 1808 contro il razionalismo e il naturalismo. Cfr. i canoni 2 e 3 corrispondenti, D. 1807.

prannaturali. In ogni caso, non è detto che quella formula debba essere presa più che come espressione di una fede tradizionale, implicitamente creduta e poco coscientemente e sistematicamente formulata. Come osserva il Vernet, non troviamo nell'opera teologica di Ireneo una trattazione sistematica sulla creazione dell'uomo, sulla distinzione di ordine naturale e soprannaturale... (24).

Ed ancora: « la parola " natura " non ha in Ireneo, non diversamente che negli altri Padri antichi, il senso di ordine naturale in opposizione a ordine soprannaturale... ». Ed a proposito della formula soprariferita: « Una formula frequente e con significato variabile è *ad imaginem et similitudinem Dei*. Talvolta le due parole sono rigorosamente sinonime...; oppure uno dei due termini, soltanto, è adoperato, di modo che la sinonimia sembra supposta o è possibile... Talvolta " l'immagine " e " la somiglianza " convengono all'uomo naturale ragionevole e libero... Talvolta, come parecchi Padri, Ireneo oppone *imago* a *similitudo* e intende con *imago* la natura e i suoi beni, con *similitudo* la sovrannatura, l'uomo soprannaturale... Talvolta senza allusione all'ordine naturale, la formula si riferisce ai beni soprannaturali, concessi ad Adamo e perduti in lui; alla nuova generazione, che procura la vita soprannaturale, mentre la generazione di Adamo portava con sè l'eredità della morte... Talvolta non si tratta della grazia, ma della sua consumazione celeste, la gloria... Talora, infine, sensi diversi si presentano di volta in volta... » (25).

4) Dal punto di vista teologico, teoretico, poi, la dimostrazione cattolica è ben più ampia e complessa che non sia il richiamarsi all'esegesi di un Padre, ma implica un attento esame delle fonti scritturistiche ed una esatta valutazione della ricca *testimonianza patristica*, la quale, quando si appella alle parole del Genesi, esprime un indirizzo fondamentale della comune fede cristiana, che ha un valore a sè stante, come irrefragabile testimonianza della Chiesa primitiva. Di questa, precisamente, è autorevole testimonio Ireneo, come già osservava il Moehler: « Quand'anche tale distinzione (= di *imago* e *similitudo*) non potesse essere appoggiata sulle parole del Genesi, essa non sarebbe per questo meno solida; avendo pur essa un valore indipendente da ogni biblica interpretazione » (26).

Oltre che sull'imponente coro dei Padri (27) la dimostrazione teologica della fede cattolica nella struttura naturale-soprannaturale dell'uomo poggia su un complesso *argomento scritturistico*, ampiamente sviluppato nella antropologia teologica cattolica, il quale comprende schematicamente:

1) La constatazione che la Bibbia parla della nuova economia della salvezza in Cristo come di una « restaurazione », di una rinnovazione, di una ricreazione di un ordine preesistente in Adamo e da lui perduto per sè e per tutti i suoi discendenti.

2) La dimostrazione che nella S. Scrittura questa restaurazione e rinnovazione si riferisce a tutto un mondo di realtà, distinto essenzialmente da quelli che sono i costitutivi dell'*humanum* in quanto tale e descritto come una nuova

(24) Art. *Irénee*, in DTC, col. 2451.

(25) Art. cit., col. 2452-53.

(26) *La simbolica*, p. 54, nota 2.

(27) Cfr. un buon sviluppo dell'argomento patristico già in ROBERTO BELLARMINO, *De Gratia primi hominis*, cap. II.



vita, una nuova conoscenza un nuovo amore, e, soprattutto, come implicante effetti e valori che, per loro natura, trascendono principi, proprietà, capacità ed esigenze di tutto l'ordine creato. Tali il « consortium divinae naturae », l'« adoptio filiorum Dei per regenerationem ex Spiritu Sancto », l'« inhabitatio Trinitatis » nei giusti ed infine, la « visio facialis Dei sicuti est ».

3) La conclusione : anche Adamo fu dotato di questa duplicità di ordine e di realtà.

Una controprova della giustezza di questa posizione è rappresentata dalla fecondità per la *logica spiegazione della condizione umana dopo il peccato*.

In base a questa dualità ontologica nell'unità concreta dell'uomo storico, rimane teologicamente concepibile il permanere nell'uomo degli essenziali valori umani richiesti perchè non sia assurda la rigenerazione soprannaturale in Cristo, sia nella sua necessità e possibilità di effettuazione, sia nella possibilità di concepirlo come libera adesione alla salvezza offerta (a parte le difficoltà e le diversità di interpretazione teologica del *modo* con il quale questa libera adesione si effettua in collaborazione con la necessaria preveniente e coadiuvante azione della Grazia).

#### *b) Le difficoltà della posizione brunneriana.*

Estremamente difficile è, invece, la posizione di Brunner, impegnato con la sua protestantica concezione della *iustitia originalis*, a salvare nell'uomo decaduto quei valori umani che sono richiesti per la stessa concepibilità dello stato di peccato e della salvezza.

Ed, infatti, in base al teorema protestantico circa l'uomo originario : « L'umanità dell'uomo è due in uno, natura e grazia. La destinazione divina è l'originaria natura propria dell'uomo », Brunner è costretto ad accettare la conseguente concezione protestantica dell'uomo, dopo il peccato : « natura snaturata », « denaturierte Natur » : « l'uomo non ha perduto con il peccato una soprannatura, ma precisamente la sua natura, quella datagli da Dio, ed è diventato innaturale, inumano » : « inversione dell'essenza » (*Wesensverkehrung*).

Qui appare in profondità, il dissidio della posizione brunneriana :

1) Da una parte, infatti, questa conclusione, logicamente coerente con il principio fondamentale del Protestantismo, sembra portare irrimediabilmente alla rottura totale dell'umanesimo cristiano, fino alle estreme pessimistiche conseguenze luterane dell'uomo *truncus et lapis*, animale cavalcato dalla grazia di Dio, ed alla calviniano-barthiana predestinazione assoluta e all'assurdo fideismo irrazionalistico che Brunner rimprovera, appunto, a Barth, postosi nell'impossibilità di intendere la responsabilità e la colpevolezza attuale dell'uomo peccatore e di spiegare l'indigenza della salvezza e della Redenzione in Cristo (pietre e tronchi non necessitano di salvezza), la libertà dell'accettazione o del ripudio della salvezza nello fede... tutto ciò, in una parola, che è umana « decisione » e « impegnatività ».

2) Per questo, d'altra parte, la peculiarità della teologia di Brunner si definisce nello sforzo di evitare la conseguenza del barthismo accentuando le esigenze ricordate : concepibilità dell'uomo peccatore, responsabilità, obbligabile,



agganciabile, responsorio per il sì o per il no di fronte alla Rivelazione e alla salvezza offertagli. Questo è, infatti, il significato della distinzione brunneriana tra *formalis* e *materialis imago* concessa e negata rispettivamente all'uomo « naturale ».

Ci sembra, però, che questa distinzione, mentre non riesce a far superare le difficoltà avvertite, rappresenti un « compromesso » tra elementi contraddittori, tra la necessità della coerenza con i principi sistematici del Protestantismo e l'esigenza intima (fondata nella essenza del messaggio della salvezza) di garantire la « responsabilità » umana: un compromesso, che non giunge ad armonizzare le due contrastanti ispirazioni fondamentali e a soddisfarle.

Ed infatti la posizione protestantica nei riguardi dell'unica *Gottesebenbildlichkeit* dell'uomo antecedentemente al peccato e delle conseguenze di questo, rende impossibile il salvare nell'uomo quel *minimum* di *humanitas*, indispensabile perchè abbia un senso parlare di Redenzione e di salvezza.

Dal lato opposto, poi, l'aspirazione a giustificare teologicamente un incontro « umano » dell'uomo con la Rivelazione, nella fede e, cioè, un incontro compiuto nella chiarezza della conoscenza (e come esigenza implicita, riteniamo che qui si riveli il più autentico Brunner), può spiegare l'accusa di tomismo e di Cattolicesimo, di evasione dai confini del Protestantismo luterano, a lui esplicitamente ripetuta da K. Barth, e che ci pare valida e logica, ponendosi dal punto di vista della premessa essenziale del Protestantismo.

In definitiva, però, ci sembra che l'insuccesso della teologia brunneriana si delinei, invece, sul fronte opposto. Per la sua essenziale dipendenza dallo spirito del Protestantismo, il compromesso e il tentativo di evasione per mezzo del concetto di *formalis imago Dei*, rimasta nell'uomo anche dopo il peccato, sembra radicalmente insufficiente a salvare e garantire ciò che, nelle intenzioni, doveva salvare e garantire e, cioè, l'apporto umano nella salvezza e nella fede, la simbiosi di fatto divino e di decisione umana.

Ci sembra, cioè, che Brunner non superi sostanzialmente le difficoltà sopraaccennate, intrinseche al Protestantismo in genere. La *formalis imago Dei* non è capace a portare il peso di una autentica « decisione » umana. L'*humanum* dell'uomo peccatore che essa esprime, rimane, infatti, ancora, totalmente inefficiente sul piano religioso-morale, non ha un suo proprio dinamismo nè consistenza ontologica al di fuori della fede. Si rimane catturati nel radicale « soprannaturalismo estrinsecista » protestantico. Al di fuori della fede, nessuna conoscenza autentica di Dio, nessuna *theologia naturalis* valida, nessun autentico atto di libertà. Insomma, nè in linea di conoscenza, nè in linea volitiva è affermato qualcosa che positivamente concorra a preparare e a realizzare su un piano umano l'avvenimento della fede. Nessun passo notevole sembra essere compiuto oltre la concezione luterano-barthiana.

E dunque, la distinzione dell'*imago Dei*, nel peccatore, in *formalis* e *materialis*, se terminologicamente rappresenta un progresso rispetto all'antica formulazione protestantica, dal punto di vista del contenuto, non porta alcun nuovo elemento realmente risolutivo della questione; anzi, essa può alimentare l'equivoco della duplice interpretazione accennata.

Concludendo : ci sembra che la speculazione teologica brunneriana nel campo antropologico, rappresenti un simpatico tentativo, in seno al Protestantesimo, di ridare alla fede dell'adulto il suo carattere e contenuto di « decisione » umana, essenziale perchè essa sia adesione dell'uomo a Dio e non puro accadimento divino, un tentativo, però, sostanzialmente fallito in forza delle premesse dell'antropologia luterana. La fede non è spiegata nella sua umana responsabilità. E non lo è, perchè non lo può essere, fatalmente, finchè non si concepisca l'elevazione dell'uomo come dono, come Grazia, strettamente soprannaturale.

Invece, identificata natura e grazia, nell'uomo originario, allora uomo sarà soltanto quello della creazione o quello della rigenerazione in Cristo; allora unica forma di conoscenza umana in campo religioso-morale sarà la conoscenza di rivelazione (primitiva o cristiana), poichè l'unico Dio in rapporto con l'uomo, e quindi conoscibile e amabile per l'uomo, sarà il Dio autore dell'unico ordine di Natura e grazia e, perciò, conoscibile o prima, in quanto creatore di quest'ordine, od ora, in quanto riparatore dell'ordine distrutto. Di valori umani autentici, in campo religioso-morale antecedentemente alla fede, dopo il peccato, non si potrà quindi più parlare: questi verranno restituiti soltanto nella fede e per la fede e non potranno da essa nè logicamente nè ontologicamente essere presupposti.

Non vediamo, perciò, come la posizione di Brunner possa allontanarsi sostanzialmente da quella barthiana e luterana dell'uomo religiosamente *truncus et lapis*, antecedentemente alla fede.

Ciò appare più chiaramente, se si considera un particolare (il più fondamentale) aspetto delle relazioni tra natura e Grazia, nel rapporto tra preparazione umana razionale e autotestimonianza divina nell'atto iniziale ed essenziale della salvezza, nell'incontro Rivelazione-Fede.

#### RAZIONALITA' E SOPRANNATURALITA' DELLA FEDE NEL CATTOLICESIMO E IN BRUNNER

Le stesse difficoltà, che abbiamo visto sorgere nella precedente questione generale, ci sembra si ripresentino in questa dando motivo ad una identica risposta negativa.

*Soprannaturalità intrinseca e razionalità estrinseca della fede, secondo il Cattolicesimo.*

Ed anzitutto, giova premunirsi contro il solito travisamento dei concetti del Cattolicesimo, operato da Brunner, quando identifica senz'altro *fides catholica* e il motivo formale della fede (*auctoritas Dei revelantis*) con la dimostrazione razionale del motivo formale stesso, quasi che per il Cattolicesimo la dimostrazione razionale delle verità presupposto all'atto di fede rappresenti la premessa da cui, con semplice deduzione logica, sgorga l'atto di fede salvifica.

Per questo, in linea critica, egli pone un netto contrasto tra *fides historico-scientifica* e *fides salvifica*, come se l'una dovesse escludere necessariamente l'altra: « Voler fondare razionalmente la Rivelazione significa semplicemente non aver capito che cosa sia la Rivelazione. Ciò che si può fondare razionalmente non è essenzialmente Rivelazione, ma, precisamente, verità di ragione (28).

Anche il Cattolicesimo è, evidentemente, nemico dichiarato di ogni « deduzione » logica della Rivelazione da premesse ed esigenze immanenti di coscienza. Anche per il Cattolicesimo, la Rivelazione divina è un *fatto*, « un avvenuto una volta sola », libera, gratuita, *soprannaturale* donazione divina: « Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet... placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare... » (*Conc. Vat. - Const. de fide cath.* D, 1785). E perciò, dal Cattolicesimo è sempre stato combattuto ogni tentativo di dimostrare questo fatto come deducibile dall'immanenza e riducibile a *idea* universale o a sentimento in generale.

Ma con ciò, è forse, *ipso facto*, esclusa la possibilità di una dimostrazione razionale storico-scientifica della Rivelazione, intesa, precisamente, a definire il fatto nella sua singolarità, a coglierlo nella sua concreta situazione storica, a riconoscerne la trascendente, la divina origine, per cui, appunto, possa avere un senso l'o...o, l'Entweder-Oder della decisione della Fede?

Precisamente questa terza possibilità risolve l'antinomia tra razionalismo immanentista e fideismo brunneriano.

La soprannaturalità essenziale, di contenuto e, perciò, la discontinuità radicale della Rivelazione rispetto all'uomo « naturale », esclude, da una parte, una deduzione o riduzione dall'umano o all'umano, che renda possibile un assalto, per così dire, dell'umano, del finito peccatore al Divino rivelantesi. Ma, precisamente, perchè Rivelazione è l'Eterno penetrato nel cerchio delle realtà storiche, il Verbo fattosi « palpabile, fotografabile, fatto sensibile, processo spaziale-temporale » (29), appunto per questo si può dare un incontro con Lui sul piano filosofico-storico, che, precisamente perchè teso all'oggettivo riconoscimento di tutti i dati concreti, lo colga come « assoluto caso speciale » (30), come « la Parola di Dio assolutamente impegnativa, allocuzione del Signore gravida di responsabilità » (31). È soltanto in base al preconconcetto agnostico, che questa « visibilità storica » del Rivelatore può essere negata, perchè soltanto in una concezione agnostica della storia come « regno della maschera » (32) si può sostenere che « la conoscenza puramente storica di Cristo ci nasconde la Sua divina realtà » (33).

Al di là del dilemma brunneriano e della conseguente relegazione del Cattolicesimo, da parte di Brunner, nel razionalismo, il Cattolicesimo, rivendica, per

(28) *Off. u. Vernunft*, p. 204. Cfr. quanto si è detto a proposito della *fides autopistos* secondo Brunner, implicante l'assoluta ed esclusiva soprannaturalità dell'atto di fede, esclusiva anche rispetto ad una sua estrinseca fondazione razionale. Nessuna via di mezzo è da Brunner ammessa tra il puro razionalismo e il totale fideismo, tra pura

*fides scientifica* e pura *fides fiducialis autopistos*.

(29) *Der Mittler*, p. 129.

(30) *Der Mittler*, p. 177.

(31) *Der Mittler*, p. 312.

(32) *Der Mittler*, p. 130.

(33) *Der Mittler*, p. 310.

un lato, l'intrinseca soprannaturalità dell'atto di fede, senza di cui esso non sarebbe salvifico atto autenticamente religioso, e, d'altro lato, richiede, perchè esso abbia carattere integrale umano, « ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset », la sua fondazione oggettiva, conforme alle esigenze dell'umanità in quanto tale (razionalità e volitività) ed una certezza morale, almeno « respectiva » (adattata, cioè alle particolari esigenze e possibilità dei singoli) dei suoi titoli di verità e delle sue garanzie divine.

L'apparentemente decisivo dilemma brunneriano « o si crede alla testimonianza cristiana e allora non si ha bisogno di alcuna dimostrazione; o non si crede e allora anche tutte le argomentazioni non servono » (34) ci porta fino a questo, semplicemente: che la fede soprannaturale non può essere la conclusione di un sillogismo, una derivazione logica da premesse razionali, ma è atto intellettuale liberamente imperato dalla volontà in ossequio a Dio Rivelatore, atto (lo so dalla rivelazione) intrinsecamente soprannaturale. Questo però non esclude che esso possa e debba presupporre come *condizione*, sul piano umano, il ricorso ad una fondazione razionale, perchè, precisamente dove la mia fede si avveri come fatto soprannaturale, essa sia consapevole adesione umana al soprannaturale, razionalmente fondata.

#### I. - Soprannaturalità intrinseca.

Il Cattolicesimo è energico quanto il Protestantismo, e con maggior sicurezza ed efficacia, contro le varie deviazioni modernistiche, soggettivistiche, semirazionalistiche..., nell'affermare l'essenziale, intrinseca gratuità e soprannaturalità della fede giustificante e salvante.

Anche per il Cattolicesimo, riguardo all'inserimento dell'uomo nel mondo soprannaturale, alla giustificazione e allo stesso *initium fidei* vale l'interpretazione più rigorosa del *sola gratia*, senza della quale l'uomo non può muovere un solo passo verso la salvezza e verso la fede e senza di cui anche la più completa preparazione umana, potrebbe costituire il massimo fallimento. Di questo, come abbiamo visto, era convinto anche Calvino.

Solennemente il Concilio Tridentino insegna: « *Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum praeveniente gratia sumendum esse...* » (*Conc. Trident. sess. IV, c. V, D. 797*).

Secondo la fede cattolica, solennemente ribadita contro i pelagiani o i semi-pelagiani antichi e moderni (rappresentati dai razionalisti o semirazionalisti alla Hermes), anche l'*initium fidei* richiede essenzialmente l'intervento della Grazia. Soltanto l'atto di fede che ha per principio propulsore la volontà mossa dalla grazia e per un motivo strettamente soprannaturale, l'*auctoritas Dei Revelantis*, in ordine al conseguimento della salvezza soprannaturale, è autentico atto di fede soprannaturale.

Sinteticamente S. Tommaso: « *Ipsium credere est actus intellectus assen-*

(34) *Die Absolutheit Jesu*, p. 18.

tientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam » (2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 2, art. 9).

« Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S. » è la solenne definizione del Vaticano (che Brunner spesso ama presentare come il trionfo del pelagianesimo) contro i tentativi razionalistici di Hermes (*Conc. Vat. de fide cath., can. 2 de fide*, D. 1811).

La Chiesa Cattolica del secolo XIX è ancora sulla linea del Conc. di Cartagine (418) e del Conc. di Orange (529) al tempo delle appassionate lotte pelagiane e semipelagiane.

*Conc. Vatic.* (de fide cath. c. 3): Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis (D. 1789).

E contro l'interpretazione semirazionalistica che faceva della fede un corollario della dimostrazione razionale dell'autorità divina se non proprio dell'intrinseca penetrazione del contenuto della Rivelazione, il Concilio sancisce con solenne definizione « Si quis dixerit assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur gratiam Dei necessariam esse, A. S. » (*can. 5 de fide* - D. 1814).

« Quae fides... donum Dei est et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando » (*can. 3 - D. 1791*).

Anche per il Cattolicesimo la fede è adesione personale all'autorità di Dio rivelante, adesione di persona a Persona e non semplice conclusione logica di una dimostrazione razionale di questa divina autorità.

Anche per il Cattolicesimo, ogni dimostrazione apo'getica, per quanto scientifica e rigorosa, rispetto all'atto soprannaturale di fede, non è in rapporto di continuità ma semplicemente dispositiva, condizionata alla libera adesione volitiva, mediante lo stimolo della Grazia.

È superficialità teologica intendere posta su questo piano la scissione tra Cattolicesimo e Protestantismo e presentare l'uno come paladino della *fides scientifica* e l'altro della *fides salvifica*. Anche per il Cattolicesimo la fede in quanto soprannaturale, ha in sé la sua giustificazione, è autopistos, in quanto fondata sulla *stessa autorità di Dio rivelantesi*, a cui il credente aderisce per impulso della Grazia. Questo è ciò che la teologia cattolica esprime con la formula « oggetto formale della fede ». Anche noi, in quanto cattolici, e precisamente perchè cattolici, possiamo ripetere le parole di Brunner: Perchè credi? Perchè Dio così dice! Per questo e *soltanto per questo*. « Poichè se Dio parla, Egli vuole che lo si ascolti, che si creda semplicemente a Lui ».

In questo senso il Cattolicesimo interpreta e accoglie e ripete le lapidarie espressioni di S. Giovanni Crisostomo: « Cum Dominus aliquid pronuntiat, non



debent auditores curiose scrutari vel indagare, sed solum accipere » (In *Ep. ad Rom.*, 1, n. 3); di S. Ambrogio: « Ego rationem a Christo non exigo. Si ratione convincer, fidem abnuo » (*De excessu fratris sui Satyris*, II, 89); di Agostino: « Quod videt Deus, crede tu! » (*Enarrat. in Psalmos*, in *Ps. 36 enarrat*, 2, N. 2) e di Cassiano: « Deus hoc dixit, Deus locutus est: mihi verbum illius summa ratio est. Removeo argumenta, removeo disputationes: sola mihi ad credulitatem sufficit persona dicentis » (*De incarnat. Christi*, 4, 6, 3).

Conosciuto che è Dio che parla, non devo domandargli ragione sul contenuto, sul senso della sua parola, ancorchè si presentasse avvolta nel più impenetrabile mistero, scandalo per i Giudei, pazzia per i Greci.

## II. - Razionalità estrinseca.

Ma con questo non è esclusa, anzi è implicata e richiesta, dal Cattolicesimo e affermata la *possibilità* (almeno) di una garanzia razionale, di una certezza morale, « saltem respectiva », che è Dio che parla, che è veramente l'autorità di Dio quella su cui poggio.

Quindi i presupposti razionali, i *signa revelationis* il *judicium credibilitatis* non sono il motivo della adesione della fede, ma semplicemente la condizione, il criterio mediante il quale io conosco con certezza (relativa) che il mio credere è, precisamente, credere all'autorità di Dio e non un'illusione.

« Ego rationem a Christo non exigo » — è vero: non chiederò a Lui ragione di ciò che mi insegna, del contenuto della Sua rivelazione, compresa la affermazione da Lui fatta della sua autorità messianica e della sua divinità o della sua attività miracolosa: io credo a Lui, credo assolutamente tutto questo (compresi i miracoli) sulla sua parola, fidandomi di Lui, sulla sua autorità divina, perchè Lui me lo dice, *soltanto per questo*.

Ma perchè io possa dargli questa adesione incondizionata, perchè io mi segni a Lui, perchè io mi senta nelle sue mani e metta il mio destino in esse, devo sapere e voglio sapere con certezza che Lui è quella autorità incondizionata, devo sapere che sono in buone mani, che in Lui mi parla Iddio, che il mio credere in Lui è abbandonarmi alla divina autorità. Devo arrivare a *sapere* (con certezza umana, con tutte le capacità della mia limitata e inferma certezza umana) che egli *Dominus est*, perchè sia, da un punto di *vista umano*, giustificato il mio *credere*, con certezza assoluta, fondata sulla sua *autorità infallibile*, con certezza rigorosamente commisurata *all'autorità di Lui che mi si rivela*, che egli è il mio *Dominus*. I due atti, diversi per motivazione essenziale e, quindi, per grado di certezza e di fermezza e di impegno umano, costituiscono due diversi stadi del complesso processo alla fede, di cui solo il secondo costituisce l'essenziale contenuto: dimostrazione razionale della credibilità dell'autorità di Dio, distinta essenzialmente dalla adesione volitivo-intellettuale a questa autorità, non in quanto dimostrata, ma per la sua intrinseca garanzia divinamente infallibile.

La possibilità di garanzia razionale del motivo del credere assicura e rispetta l'esigenza del suo carattere « umano ».

L'intrinseca adesione a Dio in quanto rivelante, compiuta come atto di osse-

quo a Lui in vista del fine soprannaturale della salvezza, e, perciò, possibile solo in quanto *sub motione gratiae*, garantisce alla fede il suo carattere soprannaturale, divino.

È per lo meno strano che Brunner, il quale avverte questa distinzione fondamentale, non voglia darle il peso dovuto.

Scrivo infatti nell'*Offenbarung und Vernunft*: « Il Vaticano... insegna che la fede è *salutis initium* e che consiste in ciò, che noi *Deo aspirante et adjuvante* crediamo *ab eo revelata vera esse*. Sempre di nuovo incontriamo come termine correlativo della fede dei vocaboli neutri: *revelata, vera, dicta, testata*, etc... Se si chiede su che fondamento noi riguardiamo come tali questi *dicta*, tra cui è l'*auctoritas Dei*, allora ci è indicato il processo dell'ispirazione e la credibilità degli Apostoli e dei Profeti ispirati quali autori della Sacra Scrittura. Certamente si distingue *teoricamente* tra l'*objectum formale*, l'autorità di Dio rivelantesi, e i *motiva credibilitatis* ai quali appartiene il nostro sapere intorno agli autori biblici e alla loro ispirazione. Ma *in realtà*, l'affermazione che la S. Scrittura sia garantita dalla stessa autorità di Dio, poggia su questi *motiva credibilitatis*, sul nostro sapere che i Profeti e gli Apostoli ispirati sono gli autori dei libri della S. Scrittura (35).

Non vediamo esistere opposizione alcuna tra il « *theoretisch* » e il « *tatsächlich* », in questa affermazione brunneriana, perchè in ambedue i casi è detta esattamente la stessa cosa.

È chiaro; « in realtà l'affermazione che la S. Scrittura sia garantita dalla stessa autorità di Dio, poggia su questi *motiva credibilitatis*, sul nostro sapere che i Profeti ispirati sono gli autori dei libri della S. Scrittura ». Esatto. L'ispirazione della S. Scrittura, come l'autorità della Chiesa (come la messianità e autorità di Cristo, la stessa *auctoritas Dei revelantis*, ecc. e tutti quelli che si chiamano *praeambula fidei*) appartengono realmente e teoricamente ai *motiva credibilitatis* e perciò hanno soltanto un valore apologetico (non sono la fede nè il fondamento della fede) in quanto sono oggetto della dimostrazione scientifica, del sapere.

Ma bisogna anche riconoscere che, senza dubbio, sia teoricamente che realmente, è distinto da questa conoscenza e dimostrazione dei *motiva credibilitatis* e della stessa *auctoritas Dei revelantis*, l'atto per cui io aderisco incondizionatamente a questa *auctoritas Dei revelantis*, che, dal punto di vista scientifico-storico, *so* rappresentata dalla S. Scrittura e dalla Chiesa, ma non *perchè* *so*, ma perchè essa si merita ed esige l'assoluta dedizione di tutto il mio essere, per la sua trascendente autorità e volontà salvifica. In altre parole, è teoricamente e realmente distinto aderire alla Rivelazione (e alla Scrittura e alla Chiesa che ne sono gli organi di trasmissione) *perchè* la *so* garantita dall'autorità di Dio verace; e aderire alla Rivelazione *che* io *so* garantita dall'autorità di Dio verace *perchè* Dio verace rivelante si merita ed esige questa adesione, in vista del conseguimento del fine soprannaturale.

Qui è riposta, precisamente, la distinzione tra *fides scientifica* (impropria) il cui motivo formale è il *sapere* dell'autorità di Dio rivelante( i *motiva credi-*

(35) *Off. u. Vernunft*, p. 39, nota 16. Le sottolineature sono nostre.

*bilitatis*): e la *fides salvifica* (propria) il cui motivo formale è la stessa autorità di Dio rivelante alla quale aderisco per la sua intrinseca infinita dignità, in vista del conseguimento del fine soprannaturale.

Mentre, perciò, il primo atto è puramente « umano », fondato su una motivazione « naturale »: *perchè so che* Dio è autore dell'ordine soprannaturale, perciò vi aderisco (si tratta di pura coerenza logica, non esigente, per sè, l'elevazione soprannaturale e non conseguente il fine soprannaturale); il secondo è in atto « umano » divinizzato, fondato su un motivo soprannaturale, in vista della salvezza soprannaturale, esigente, perciò, essenzialmente l'elevazione della Grazia.

Nella adesione del primo tipo, il *motivo formale* è il *mio sapere* dell'*auctoritas Dei*, e si identifica, perciò, teoricamente e realmente con i *motiva credibilitatis* e il suo grado di certezza è commisurato al grado di certezza e fermezza del *mio sapere* umano circa l'autorità di Dio. Nella adesione del secondo tipo, invece, il *motivum formale* è la stessa *auctoritas Dei revelantis*, che si distingue, teoricamente e realmente, dal *mio sapere* intorno alla *auctoritas Dei*, e perciò dai *motiva credibilitatis*, i quali rimangono così, solo una condizione estrinseca all'adesione stessa: e perciò il suo grado di fermezza e di certezza non è commisurato al sapere circa i *motiva credibilitatis*, ma legato alla stessa assoluta incondizionata saldezza dell'*auctoritas Dei Revelantis*.

Questa è, nelle sue linee più scarse ed essenziali, la struttura della fede in senso cattolico. Tutti i problemi che da essa sorgono, tutti i sistemi e le spiegazioni escogitate nel campo della teologia cattolica, per chiarire più da vicino i rapporti tra razionalità e soprannaturalità, tra razionalità e libertà di adesione volitiva soprannaturale della fede (difficilmente individuabili con precisione) partono tutti dalla stessa salda certezza della legittimità e compostibilità dei due termini: Dio-uomo, Grazia-razionalità. Soltanto così, infatti, a rischio altrimenti di finire nell'assurdo, può essere salvata la doppia esigenza della fede cristiana: l'esigenza del *sine me nihil* e quella non meno essenziale del *si vis*.

Un esagerato soprannaturalismo non meno che un antropocentrismo pelagiano comprometterebbe il carattere concreto divino-umano della fede cristiana rendendo assurdo l'uno e l'altro. Fede cristiana non può stare senza l'umano, perchè nel solo Divino non si dà fede; nè senza il divino perchè non sarebbe più fede, ma sapere.

La fede cristiana, secondo la concezione cattolica, vive, precisamente, della concreta simbiosi del divino e dell'umano, della sua costituzione teandrica (o non forse più pienamente « dialettica » che quella del brunnerismo?).

È precisamente nel Concilio Vaticano, che la medesima Chiesa energicamente accentua i diritti di Dio nell'opera della salvezza e la sua azione soprannaturale, e d'altra parte, contro tendenze fideistiche e tradizionalistiche in campo cattolico e contro il fideismo soggettivistico e tradizionalistico radicale del Protestantismo, non meno energicamente rivendica al rapporto religioso, alla fede il suo carattere non meno essenziale di decisione « umana », senza di cui essa si ridurrebbe a mistica azione divina nell'uomo senza l'uomo e mai, certo, a incontro personale.

Così insegna il Concilio Vaticano contro le correnti protestantico-fideistiche,

le quali — come osservano i teologi nelle *Adnotationes* 16 al capo 7°, al I schema di Costituz. *de doctr. christ.* — « *experientiam internam, gustum, immediatum testimonium Spiritu Sancti unicum criterium adhibent... et valorem itaque aut necessitatem motivorum credibilitatis quae inducantur ex miraculis, prophetiis adimpletis etc., vel omnino negant, vel ea solum admittunt tanquam subsidia quaedam, si fides jam supponitur quia (ut aiunt) ipsa huiusmodi facta nisi per fidem jam suppositam cognosci non possunt.* » « *Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam loculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata* » (Const. *de fide cath.*, c. 3, D 1790).

Questo documento solenne era stato preceduto da altri notevoli manifestazioni del magistero ecclesiastico. Il più significativo, certo, oltre la prop. 21 tra quelle condannate dal decreto del S. Ufficio nel 1679 (D 1171) è la dichiarazione di Pio IX nell'Encicl. *Qui pluribus* (9 nov. 1846) contro la razionalistica tesi di una opposizione di ragione e fede: « *Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstraret, tueatur, defendat, fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat... Humana quidem ratio ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat* ». (D 1673).

b) *Irrazionalità intrinseca ed estrinseca della fede brunneriana.*

In un clima spirituale diverso si muove la concezione brunneriana della fede.

Non ci sembra che essa riesca a salvare l'equilibrio dell'*umano* e del divino, rimanendo strettamente vincolata al soprannaturalismo protestantico, che degenera, necessariamente, nel soggettivismo e nel naturalismo dello sperimentalismo religioso. Noi sappiamo come l'affermazione brunneriana della fede *autopistos* per *testimonium Spiritus Sancti internum* non abbia solo un senso affermativo, come per il Cattolicesimo, ma anche *esclusivo* e, precisamente, *esclusivo* della possibilità e della legittimità di una *fondazione razionale estrinseca della fede*, nel senso indicato. « Senza dubbio — afferma Brunner — l'affermazione della fede non è una affermazione infondata ma fondata; anzi, perfino, una affermazione coercitivamente fondata. Nessuno, nel senso cristiano della fede, può affermare di credere, se egli non *deve* credere, se ciò che da lui è creduto non possiede l'evidenza. Ma questa evidenza e fondazione non è quella della conoscenza di ragione, ma precisamente quella della conoscenza della fede. È l'evidenza della realtà stessa della rivelazione... Rivelazione, così come la intende la fede cri-

stiana, è, precisamente, qualcosa che stà al di là di ogni fondazione razionale, la fondazione che essa senza dubbio pretende, non è situata nell'ambito della conoscenza di ragione, ma di quella verità divina, che è raggiungibile soltanto mediante l'autocomunicazione divina, non invece mediante l'indagine umana di qualsiasi genere (36).

Ma è, precisamente, intorno a questa pretesa fondazione della fede ottenuta nella stessa esperienza della fede che ci sembra necessaria qualche osservazione critica.

#### I. - *La fede autopistos irrazionale e assurda.*

La fede autopistos ci sembra condannata all'irrazionalità e come tale illegittima e inefficiente. Essa non risponde alla esigenza umana più elementare e cioè, semplicemente, all'esigenza che la fede sia, anzitutto, un fatto umano, decisione « umana ».

Il suo assalto al così detto *Vernunftaxiom*, che Brunner, dal punto di vista della teologia protestantica, considera il « peccato » della ragione, ci sembra illegittimo, e inconcludente :

##### a) *illegittimo.*

Con che diritto si può presentare all'uomo razionale una sedicente Rivelazione divina, che affermi quale peccato il fondamentale principio umano dell'esigenza di razionalità, se essa non è capace di mostrare in un modo razionale, e cioè l'unico accettabile ed ammissibile per una natura razionale, che essa ha l'autorità e i titoli per fare ciò, ha il diritto cioè di interferire nella sua logica immanente?

##### b) *inconcludente.*

Ma anche, ammesso l'ipotesi che l'esigenza di giustificazione razionale sia peccaminosa e derivi da una corruzione della natura umana e che questa sia chiusa nel cerchio immanente del suo orgoglio, l'impresa per rompere *ab extrinseco*, con la Rivelazione, nella fede, questa immanenza, è *a priori* condannata al fallimento. Precisamente, perchè la ragione, per la sua stessa essenza di ragione « peccatrice », chiusa, rifiuterà sempre come estranea e cioè antiumana, irrazionale, falsa e illusoria, qualsiasi pretesa di imporle altri criteri di verità e di salvezza, non giustificati, almeno indirettamente, dalla ragione stessa.

Sarebbe come voler conquistare una fortezza, in cui si siano asserragliati dei ribelli i quali siano convinti di essere dalla parte del diritto e della giustizia, e che l'attacco consista in semplici *inviti estrinseci* di proclami, di verbali dichiarazioni nelle quali si *afferma, senza dimostrazioni, senza prove*, ciò che quei ribelli precisamente non vogliono ammettere e che costituisce appunto la loro ribellione (che, però, da loro non è considerata come tale) e cioè *che essi sono nel torto*.

(36) *Off. u. Vernunft.*, p. 202-203.



Incomunicabilità assoluta e perciò radicale impossibilità di intesa.

Conclusione: nè l'uomo si aprirà da sè nè alcuno riuscirà ad aprirlo.

Non si sfugge ad un autentico circolo vizioso. Ed, infatti, la ragione non può accettare la Rivelazione, non può aprirsi alla fede, se non dichiarando illegittima la sua chiusura orgogliosa al Trascendente, a tutto ciò che le si presenti come estrinseco, compresa la Rivelazione divina.

Ma, d'altra parte, la ragione non può dichiarare illegittima la sua chiusura immanentistica e accettare la Rivelazione estrinseca, se non in quanto ha già accettato il giudizio che la Rivelazione fa del suo atteggiamento come di una ribellione, cioè se non in quanto si suppone abbia già accettato la Rivelazione nella fede.

Ciò è necessariamente richiesto dalla dottrina antropologica brunneriana. Secondo questa concezione, che rimane sostanzialmente identica a quella protestantico-luterana, sia dal punto di vista filosofico che teologico, la ragione appare come immanenza, emancipazione, chiusura al Trascendente, incapacità di rapporto con Dio. La sua capacità originaria — che rimane sempre, sia pure invertita — è resa operante soltanto nella fede e cioè soltanto quando sia già supposto che la ragione sia uscita da sè, abbia già operato la sua conversione (in ordine di priorità logica e ontologica, se non cronologica) per aderire alla Fede. Radicalmente *animal religiose rationale*, ma attualmente irreligioso, l'uomo non può uscire dalla sua attuale irreligiosità, se non logicamente supponendosi già uscito per aderire alla fede che, d'altra parte, è l'unica condizione per operare questa uscita. Non c'è adesione alla fede, se non a condizione che l'uomo riconosca il suo torto e si apra. Ma l'uomo non riconosce il suo torto se non in quanto crede. L'una è condizione dell'altra. Ma l'altra a sua volta dovrebbe essere essenziale condizione per la prima. Quadratura del circolo sul serio!

## II. - Il ricorso al *testimonium Spiritus Sancti* e il soggettivismo.

Il *circulus vitiosus* è, forse, superato con il ricorso al *testimonium Spiritus Sancti internum*, per cui nell'immediata esperienza della fede il credente abbia la percezione del suo peccato e il richiamo al pentimento, la visione netta del proprio orgoglio razionalistico? Non crediamo.

a) Ed anzitutto, la testimonianza e l'illuminazione diretta dello Spirito Santo, per quanto soprannaturalmente e misticamente essa si svolga, avrà precisamente la funzione di superare il cerchio dell'immanenza del *Vernunftaxiom*, attraverso modi e forme tali per cui l'atto di fede e di rinuncia al detto assioma costituisca un mio atto umano e non un impersonale e mistico procedimento dello Spirito Santo in me. Questo è, naturalmente, ammesso anche da Brunner ed è il senso di tutta la sua polemica antibarthiana.

« La responsabilità di questo giudizio se la assume Lui, non io, ma in modo tale che io la so in buone mani ».

Qui è il punto. Donde la so io in buone mani, donde so io che quelle mani sono buone?

Nell'immediata esperienza della fede stessa! — mi risponde Brunner — garantita dal *testimonium Spiritus Sancti internum*!

Ma questo significa: 1) O ammettere un'esperienza immediata dello Spirito Santo in ciascun credente, una illuminazione a carattere mistico, una intuizione, un contatto immediato, paragonabile alla visione beatifica o all'esperienza mistica, in cui lo spirito umano ha l'esperienza immediata di Dio, lo sente e percepisce immediatamente come Dio autotestimoniante.

Ma di questa Brunner non ci fa, naturalmente, parola. È anzi nota la sua fobia antimistica, poichè secondo lui, la mistica distrugge la peculiarità essenziale della fede cristiana che è adesione all'assolutamente Trascendente, al *totaliter Alius*, all'Inaccessibile.

Del resto non potrebbe offrirci nessuna prova scritturistica che dimostri che questo è il mezzo *ordinario* stabilito da Dio per i credenti.

2) Oppure si tratta di un normale processo psicologico intellettuale-volitivo, constatabile e analizzabile nella sua fenomenologia. Ed allora è evidentemente certo che, in puri termini di analisi psicologica umana, l'unica giustificazione e garanzia del credere brunneriano non è che il fatto stesso del credere, il voler credere, esclusivamente. Credo perchè Dio lo vuole. Donde so che è Dio stesso che lo vuole? In fondo, dal mio stesso credere che Dio lo vuole, parlando attraverso la Scrittura. Fede senza giustificazione. Fede autopistos vuol dire, dunque, in questo caso, fede irrazionale, volontà di credere. Volontarismo irrazionalistico.

III. - Al di qua di questa esasperata soluzione, dovremmo ultimamente rifugiarsi in quel senso interno, in quel gusto, ecc. di cui parlano gli antichi Dogmatici protestanti.

Ma, sia la forma di esperienza immediata del divino nella coscienza (mistica) sia l'altra forma di autosuggestione volontaristica, sia ancor il richiamo a particolari effetti sensibili e percepibili, sono, anche per Brunner, quanto di più antitetico alla fede si possa pensare. L'operazione interiore dello Spirito Santo non può concepirsi nè come contatto tra la creatura e il Creatore, nè come esperienza analizzabile con i procedimenti normali della psicologia, nè ridursi ad una bella illusione, nè ad una pura volontà cieca. Tutta la lotta brunneriana contro Schleiermacher vuol essere rivolta, appunto, alla demolizione di queste posizioni. Ed è precisamente questo il senso del *sola gratia sola fide*.

Ma, appunto per questo, soggiungiamo noi, perchè la Rivelazione è un segreto posto al di là della cerchia delle immanenti possibilità umane e non posso ricorrere ad una immediata intuizione o esperienza mistica, non rimarrà altro mezzo per garantirmi che questo misterioso fatto « soprannaturale » è dato a me, è testimoniato a me, che il ricorso ad una autorità esterna capace di darmi inequivocabilmente questa testimonianza. Altrimenti non ci sarà mai comunicazione tra me e ciò che è fuori e al di sopra di me.

In caso diverso noi non vediamo come Brunner possa sottrarsi al pericolo fondamentale della concezione protestantica della fede: il soggettivismo, mistico-razionalistico o volontaristico.

Il singolo credente si pone, infatti, in quanto tale, al di sopra di tutte le

« dottrine » della Rivelazione, compresa, secondo Brunner, anche la Scrittura, interpretazione « umana » del messaggio divino. Ultimo criterio di verità sarà il riferimento alla Rivelazione di Cristo stesso accolta nella fede, sotto l'impulso ispiratore dello Spirito Santo.

Come ci si salverà, allora, dall'indifferentismo di fronte alle varie forme di religione e di Cristianesimo, se tutte pretendono richiamarsi a questa presunta esperienza interna? Esclusa un'immediata esperienza dell'azione divina dello Spirito Santo, a tutti donata, si cadrà inevitabilmente nell'anarchia religiosa e nel soggettivismo.

Chi lo salverà, allora, dall'anarchismo e dal soggettivismo, esclusa un'immediata esperienza, donata a tutti, dell'azione divina dello Spirito Santo?

All'autorità della Chiesa e del Papa, che il Cattolicesimo non considera infallibili in quanto autorità puramente « umana » ma in quanto garantite da esplicite assicurazioni divine, si sostituisce l'autorità della « fede » soggettiva del singolo credente, giudice e dei dogmi e della Chiesa e delle stesse professioni di fede e perfino, secondo Brunner, della Scrittura, di cui è negata sostanzialmente l'inerranza.

### CONCLUSIONE

*I valori umani razionali di fronte alla Rivelazione e l'« Apologetica » brunneriana.*

Il sostanziale rinnegamento protestantico dei valori umani razionali di fronte alla fede, che Brunner, d'altra parte, seguendo la voce di una più intima umana « esistenziale » esigenza, vorrebbe salvare, trova un'ultima conferma ed una espressione nella questione dell'« Apologetica ».

L'Apologetica brunneriana, come abbiamo visto, non vuol essere nè una giustificazione scientifica della fede di fronte alla ragione, nè una difesa razionale del credente di fronte agli argomenti o ai sofismi dell'assioma della ragione.

Non discutiamo sui ricchi elementi positivi, racchiusi nella concezione brunneriana dell'Apologetica in quanto sistemazione teologica preparatoria, predispositiva dell'uomo alla fede. Anche in seno al Cattolicesimo questi elementi mai furono rinnegati. Ne sono, anzi ad es., chiaro e « cattolico » tipo (non si esce dall'ambito delle più genuine posizioni ortodosse), i *Pensées* di Pascal, le concezioni di Newman, Deschamps, Ollé-Laprune, Blondel.

Ma mentre queste forme di Apologetica cattolica non prescindono, ma suppongono e contengono anche riferimenti espliciti alla dimostrazione scientifica-razionale dei *preambula fidei*, l'Apologetica dispositiva brunneriana risente, invece, di questa fondamentale carenza. Ed in ciò è contenuta la sua essenziale inefficienza.

Come è possibile, infatti, senza il presupposto di saldi valori razionali, smontare *ab intrinseco* le posizioni avversarie?

In base a quale criterio si può abbattere il *Vernunftaxiom*, in tutte le sue varie forme (Eristica)? Un criterio razionale? Ma allora ritorneremmo alle posizioni dell'Apologetica tradizionale.

Sarà il criterio della fede? Ed allora rimarrà sempre, come estremo e im-

prendibile rifugio dell'incredulo, il diritto di chiedere: — E perchè debbo accettare questo criterio?

Il fallimento della ragione e della legge è tale solo in relazione all'affermazione della Rivelazione, accolta nella fede. Ma chi mi dice che questo criterio è il vero e che quello io devo accettare?

Si farà allora avanti la teologia missionaria a mostrarmi il mio fallimento e il mio bisogno e il loro adempimento nella religione Cristiana?

Ma con quale garanzia di verità? Un criterio di utilità, di convenienza di praticità sarebbe, ancora, in fondo un criterio razionale, giustificativo del mio accogliere la fede!

Inoltre, dato e non concesso che la Rivelazione Cristiana porti all'assurdo la mia visione razionale del mondo e mi dimostri come fallimentare e disperata la vita passata nell'immanente cerchio della razionalità, lontano da Cristo, a che titolo e con quale diritto posso io negare che non sia proprio questa la visione giusta della realtà, che la disperazione sia lo stato normale della esistenza umana e non l'illusoria pace e tranquillità e luminosità della fede cristiana? dal momento che questa non è capace di *dimostrarsi come non-illusione*, rigorosamente, razionalmente, antecedentemente al mio aderire con la fede stessa e cioè, in questo caso, antecedentemente al mio *irrazionale crederla come non-illusione*?

Noi non vediamo una sostanziale differenza tra il primo e l'« *andere Aufgabe* » della Teologia brunneriana, perchè non vediamo in che modo essa possa essere, più che contrapposizione com'è la Dogmatica, di *Weltanschauung* da credersi, sedicente rivelata, che, dal suo punto di vista, si oppone, ritenendola falsa, ad un'altra *Weltanschauung* razionale. Ma il problema della fede e dell'Apologetica per l'uomo razionale rimane ancora insoluto. In quanto « umano », razionalità consapevole e volitiva, voglio sapere a che titolo e perchè devo accettare *quel punto di vista* piuttosto che quello della mia ragione.

O si arriva ad un criterio razionale, sia pure camuffato sotto specie sentimentali, pragmatistiche, soggettivistiche: pace, gioia interiore, gusto..., oppure il mio atto è un atto inumano, inconsulto, cieco.

In realtà, l'Apologetica brunneriana, incomincia dove dovrebbe finire. Effettivamente, non altra può essere l'« Apologetica » di chi, in base ai già noti principi filosofici e teologici, preclude alla ragione ogni possibilità di valido esercizio nel campo religioso-morale (37).

Essa logicamente, non parte (nè può fare altrimenti) che dal piano della Fede e tutto il suo valore è in connessione e dipendenza dalla Fede.

E perciò, ripetiamo, il suo procedimento è essenzialmente inconcludente, precisamente per coloro ai quali essa vuol rivolgersi, coloro che non hanno ancora la fede.

(37) Da questo lato, perciò, non potremo condividere l'ottimismo di un censore cattolico della *Dogmatik*: « La dogmatique n'a pas à établir la foi: elle laisse ce rôle à l'apologetique. (Remarquez que Brunner à l'encontre de tant de protestants

et de Barth en particulier, estime l'apologétique légitime et utile. Nous ne sommes pas dans un fidéisme absolu » (GASTON RABEAU, *La Dogmatique l'Emil Brunner*, in: *Recherches de science religieuse*, 1948, sec. XXXV, p. 300.

Non vediamo come la Chiesa, incaricata di « render conto a se stessa e al mondo, per mezzo del lavoro teologico, del fondamento su cui essa poggia » (38), possa assolvere in questo modo al suo compito, dal momento che il mondo — come riconosce lo stesso Brunner — ha perduto completamente « la coscienza della Trascendenza e della Rivelazione » (39) e « per la prima volta nella storia del mondo, si presenta l'ateismo di massa e una cultura irreligiosa e, a mano a mano con ciò, una specie di religione dell'al di qua, nella quale il concetto di Rivelazione non ha alcun posto » (40).

Non vediamo come questa teologia cristiana, la quale è conscia del fatto che « l'affermazione di Rivelazione della Chiesa si pone di fronte al mondo incredulo e scettico con il suo proprio concetto di conoscenza e le sue proprie norme di conoscenza, da cui l'affermazione cristiana della Rivelazione è respinta come infondata, falsa e fantastica » (41), possa assolvere al suo compito, secondario ma essenziale (« *Die andere Aufgabe der Theologie* »), che è quello di dimostrare al mondo come « noi non crediamo alla Rivelazione non tenendo in nessun conto le sue esigenze, ma come gente che le conosce e le ha discusso seriamente » (42).

Che cosa vale che l'Apologetica brunneriana voglia dare « la dimostrazione che la fede non trascura o comprime alcuna giustificata richiesta dalla ragione, che non si è costretti a passar sopra ad alcuna conoscenza scientifica o di qualsiasi altro genere per essere credente » (43), se è negato alla ragione il diritto di intervento in quel primo passo in cui si decide del valore o meno di tutto il processo? Niente vale l'accordo tra ragione e Rivelazione in tutte le questioni particolari, se non è stata data prima una soluzione alla questione generale: se, cioè, accanto alla ragione ci possa essere luogo per una Rivelazione.

Anche l'Apologetica brunneriana rispecchia il dissidio che ci sembra percorrere tutta la teologia di E. Brunner, intesa ad affermare, con viva ed energica esigenza, i valori umani della fede e, nello stesso tempo, costretta dalla logica coerenza con i principi filosofico-teologici, a cui si ispira, a rinnegarli.

Questo ci sembra, precisamente il significato della teologia brunneriana nel suo aspetto negativo e positivo: reale permanenza sul terreno del Protestantesimo luterano, fedeltà sostanziale al nucleo delle sue fondamentali affermazioni fideistico-irrazionali, al suo pessimismo antropologico, ed, insieme, in contrasto con questa direzione effettiva e contro Barth, in un clima inconsapevolmente cattolico, esistenziale esigenza insoddisfatta di rivalutare l'umano, quel *minimum* di umano, che è necessario per accogliere e portare nel divenire della fede, dell'adesione a Cristo e della salvezza, l'innegabile infinito peso del *divinum*, del *donum*, della Grazia.

Abbiamo accolto con simpatia l'umana esigenza esistenziale.

Abbiamo respinto l'antiumana, oltre che anticristiana, teologia che la isterilisce e l'uccide.

SAC. PIETRO BRAIDO, S. D. B.

(38) *Off. u. Vernunft*, p. 4.

(39) *Ibid.*, p. 4.

(40) *Ibid.*, p. 5.

(41) *Ibid.*, p. 13.

(42) *Ibid.*, p. 13.

(43) *Ibid.*, p. 15.



## UN'OPERA FINORA SCONOSCIUTA: « IL LIBER MIRACULORUM B. M. V. » DI FRA B. TRIDENTINO

Nella vastissima raccolta dei Miracoli di Maria Santissima è da aggiungersi un'opera rimasta finora sconosciuta: il *Liber Miraculorum* di Fra Bartolomeo Tridentino, insigne per scienza e santità. Il suo nome è noto nella agiografia mediaevale per il *Liber epilogorum in gesta Sanctorum*, che, come scrisse il Poncelet (1) può chiamarsi il primo leggendario di Santi ad uso popolare.

Nuovo interesse attorno alla figura di questo domenicano suscitò la recente identificazione di un codice della sua opera nella Biblioteca Morcelliana di Chiari (2), che condusse ad un più profondo studio degli altri codici, permettendo così il lieto ritrovamento del racconto dei miracoli della Vergine nel *Codice 1794* della Biblioteca della Università di Bologna.

### *Il Codice di Bologna.*

Il codice è del secolo XIV, membranaceo, di formato 0,20 x 0,14, scritto su due colonne di 34-36 righe, comprendente, oltre un foglio liminare non numerato, 112 fogli. Fu acquistato — come si legge in una nota posta all'inizio — dall'abate Trombelli dalla Biblioteca del Convento dei Domenicani di Roma; passò poi alla Biblioteca dei Canonici Regolari di S. Salvatore e infine a quella della Università. Del codice diedero notizia il Frati (3) e il Poncelet (4), ma per l'uno e per l'altro esso conteneva soltanto il leggendario dei Santi:

(1) A. PONCELET, *Le Légendier de Pierre Calo*, in « *Analecta Bollandiana* », XXIX, Bruxelles, 1910, pag. 14 e seg.

(2) I PALTRINIERI, *Un nuovo codice di Fra Bartolomeo Tridentino*, in « *Aevum* », XX, fasc. I, Milano, 1946, pag. 3 e seg.

(3) L. FRATI, *Indice dei codici latini con-*

*servati nella Biblioteca dell'Università di Bologna*, in « *Studi Italiani di Filologia Classica* », Firenze, 1908, Vol. XVI, pag. 395.

(4) A. PONCELET, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibl. Univers. Bononiensis*, in « *Analecta Bollandiana* », XLII, 1924, pag. 352.

« Victa et actus Sanctorum per circulum anni ». Anche l'illustre cultore di agiografia, che pure aveva avuto il manoscritto fra mano (5), non si accorse di trovarsi di fronte ad un codice con scritture di diverso argomento, che al foglio 70 v.b conservava il segreto di un'opera nuova. Egli fu tratto forse in errore dal fatto che il *Liber Miraculorum* di Fra Bartolomeo termina con un brano riguardante S. Bernardo, e siccome il *Codice Barberiniano dell'Epilogus Sanctorum* — anche questo esaminato dal Poncelet (6) — si interrompe appunto alla vita di Bernardo, non trovò difficoltà a mettere in relazione un codice con l'altro, precludendosi così la via ad una interessante scoperta. Chi forse ne ebbe sentore fu il Trombelli che, come si può arguire da alcuni fogli manoscritti aggiunti al codice bolognese, andava raccogliendo appunti intorno a tutta l'attività di Fra Bartolomeo.

Il codice bolognese va così descritto:

1) Fogli 1-70 v.b — *Epilogus Sanctorum*. Inc. « Victa et actus Sanctorum per circulum anni ». Manca il prologo. Il primo capitolo è, come negli altri, la notizia sull'Avvento. Expl. « ...gladio consumatur et omnes predicti cum eo ».

2) Fogli 70 v.b - 108 r. — « Volumen ad laudem Matris Dei (7). Inizia alla colonna b, senza titolo. Inc. « Ildephonsus archiepiscopus dulce volumen... ». Termina al foglio 108 r: « Sanctus Bernardus... ».

3) Fogli 108 b - 111 v. — « Vita S. Euphrosynae », aggiunta posteriormente (8).

#### *Il nuovo Liber Miraculorum.*

L'importanza del codice bolognese non è tanto nell'*Epilogus*, che contiene 127 trattazioni che si trovano già nel codice Vaticano e in quello di Chiari (9); ma il suo valore sta nel *Liber Miraculorum*: una raccolta di « Miracoli della Vergine », che, se è comune nello spirito con le numerose raccolte del sec. XIII, è caratteristica per l'impronta personale impostavi dall'autore e per un soffio di vera poesia, che non è di tutte le scritture del genere. Il suo pregio principale è dato dal numero davvero rilevante di episodi — in tutto 218 brani —, dalle fonti a cui ha attinto l'autore e soprattutto dai molti episodi che compaiono qui per la prima volta.

Il *Liber Miraculorum* di fra Bartolomeo è rimasto finora sconosciuto a tutti, e purtroppo anche all'appassionato studioso Mussafia, il quale certamente avrebbe

(5) A. PONCELET, *Le légendier...*, cit., pag. 18, nota.

(6) A. PONCELET, *Le légendier...*, cit., pag. 17.

(7) Preferisco dargli questa denominazione, al posto del comune *Liber Miraculorum* B. M. V., perchè è la stessa con cui all'inizio della raccolta Fra Bartolomeo accenna all'opera scritta da S. Ildefonso.

(8) In B. H. L. 2723, come scrive PONCELET, *Catalogus...*, cit., pag. 352.

(9) Un particolare che potrebbe aiutare per determinare la dipendenza di un codice dall'altro, è che i codici di Bologna e di Chiari, oltre ad essere simili paleograficamente, hanno la stessa « nota », in cui lo scrittore dice di voler trattare con brevità del periodo che va dalla settuagesima alla festa della Trinità.

potuto ritrarne importanti conclusioni per il suo studio sulle leggende mariane (10).

Ma possiamo essere certi dell'attribuzione di questa nuova opera a Bartolomeo Tridentino? Certamente, perchè ne abbiamo chiara conferma dall'esame del testo. In più di un brano egli parla di se stesso, raccontando episodi che concordano appieno con i dati lasciatici nell'*Epilogus*, o conosciuti attraverso la sua biografia. Ci rivela il suo nome (11), che sua madre si chiama Beata (12), che appartiene all'ordine dei Predicatori, protetto da Maria con particolare benevolenza (13), ha relazioni con le persone più notevoli dell'Ordine (14), e infine riceve missioni di fiducia fra la Chiesa e l'Impero (15).

Lo studio delle clausole ritmiche negli scritti di Fra Bartolomeo, porta a questa conclusione: la percentuale dei diversi « cursus » usati — particolarmente del trispondaicus — così poco adoperato dagli altri autori del tempo — è identica nell'*Epilogus* e nel *Liber Miraculorum*.

Riguardo all'epoca di composizione, ricaviamo dal testo questi dati cronologici. Nel cap. 78 si parla di un sacerdote di Pavia, « qui anno Christi MCCXXXV mirabiliter appetere cepit, ut totam quadragesimam sine cibo et potu pertransiret » (16); più volte si ricorda come ormai defunto Fra Giordano, secondo Maestro dell'Ordine (17), morto nel 1237; al cap. 49 si dà come avvenuta la morte del Vescovo Guala (18), che, come precisa l'Ughelli (19), morì il 5 settembre del 1244. Nel cap. 208 invece si fa menzione, come ancora vivente, di Guglielmo, cardinale di S. Sabina (20): questi venne fatto cardinale nel settembre del 1244 (21) e morì a Lione nel 1251 (22).

Dunque possiamo ritenere che Fra Bartolomeo componesse questa opera fra gli anni 1244 e 1251, la stessa epoca in cui scriveva l'*Epilogus Sanctorum*. Ciò pare spiegabilissimo: era naturale infatti che, ricercando memorie o riassumendo atti di santi, l'autore si imbattesse sovente in racconti di miracoli della Vergine, che felicemente pensò di raccogliere in un'opera a parte.

(10) A. MUSSAFIA, *Studien zu den Mittelalterlichen Marienlegenden*, I (1886), in « Sitzungsberichte der Philos. Histor. Kais. Akad. Wien », vol. 113, pag. 917-996; II (1887), ib., vol. 115, pag. 5-92; III (1889), ib., pag. 1-66; IV (1890), ib., vol. 123, pag. 1-85; V (1898), vol. 139, pag. 1-74.

Fra le raccolte segnalate da Mussafia non ve n'è una che raggiunga la estensione di quella di Fra Bartolomeo.

(11) *Cod. Bol.*, f. 97r, cap. 161: « ...mihi fratri Bartholomeo... ».

(12) *Cod. Bol.*, f. 78v, cap. 58: « ...Beata siquidem mater mea ».

(13) *Cod. Bol.*, f. 77r, cap. 77: « ...de multis quadam beneficia Mariae Virginis eisdem ordini seu etiam spiritualibus personis

ordinis collata prout ipse vidi et audivi et persensi... ».

(14) Cfr. specialmente i capitoli 45-55.

(15) *Cod. Bol.*, f. 78r, cap. 56: « ...dum regnum et sacerdotium ab invicem dissonarent et ego fratrum minorum minimus nescio quo Dei iudicio tam arduis negociis essem irretitus... ».

(16) *Cod. Bol.*, f. 82v, cap. 78.

(17) *Cod. Bol.*, f. 84v, cap. 86; cfr. cap. 102.

(18) *Cod. Bol.*, f. 77r, cap. 49.

(19) UGHELLI, *Italia sacra*, Ed. veneta, t. IV, 547.

(20) *Cod. Bol.*, f. 105v, cap. 208.

(21) C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. I, pag. 7.

(22) UGHELLI, *o. c.*, t. I, pag. 172.

Ma veniamo al contenuto del volume. Sono in tutto 218 brani, i quali, fatta eccezione per qualche breve osservazione che serve ad unire fra loro i racconti (23), contengono altrettanti episodi in onore e lode di Maria Santissima. Passano davanti alla nostra fantasia gentiluomini e soldati, monaci e giudei, santi e ladri, chierici e monache: tutta una vita umana, spesso solcata di misfatti, ma che trova la sua conclusione nel cielo e questo sempre per l'intervento della grande attrice: la Vergine.

Ma un altro sentiamo che è pure presente nel corso della narrazione: l'autore, il quale se pure crede con fede illimitata, quando può cerca nella sua ragione il motivo dell'assenso; perciò esclude nel suo libro certe leggende che formano l'incanto di altre raccolte e piuttosto indugia di più su l'elemento storico e probativo. I racconti autobiografici, con quelli attinti da fonte diretta, sono circa una cinquantina: molti per un medioevale, in cui il misticismo poteva facilmente soffocare ogni senso critico.

La raccolta si inizia, come tante altre del genere, col racconto del Vescovo Ildefonso e continua con una serie di episodi nei quali la « visione » è elemento principale (cap. 1-13; 15-24); fatta menzione di Roma nel cap. 24, l'autore prende motivo per narrare i miracoli colà avvenuti: cap. 25-44; dall'ultimo di questi racconti « romani », che ha per protagonista il domenicano fra Reginaldo, l'agiografo passa a narrare interessanti episodi inerenti ai primordi dell'Ordine Domenicano: cap. 45-55. Quindi si lascia trasportare dall'ardente affetto per la Vergine e ciò che per umiltà voleva tener nascosto, è messo in luce dall'incontenibile desiderio di esprimere la sua riconoscenza alla « Madre di grazia e di misericordia »: « Si tradidero corpus meum ita ut ardeam non potero retribuere gloriose Virgini pro omnibus que retribuit mihi » (24). Per questo indugia nel racconto di fatti miracolosi accaduti a lui personalmente: cap. 56-62. Seguono poi (cap. 63-72) i miracoli che narrano il trionfo di Maria « mite madre », sulle potenze infernali a favore di giudei e bestemmiatori ed episodi di materna sollecitudine verso i suoi più umili devoti: cap. 73-85; infine atti di culto alla Vergine attraverso le feste o il canto di sue lodi e antifone: cap. 86-93. L'autore ritorna quindi sul motivo delle apparizioni (cap. 94-104; 108-115; 129-135; 137-146; 151; 155, 157, 159, 162), intercalando episodi di grazie strepitose o indugiandosi in ricordi personali: cap. 139, 149, 153, 154, 161.

Infine — e in questa parte specialmente dovette servirgli il materiale dell'*Epilogus* — Bartolomeo raduna nei capitoli dal 166 al 202 i miracoli che la Vergine si è degnata di concedere ai più diletta tra i suoi devoti: i santi. Nel cap. 203 è ormai l'annuncio che siamo alla fine dell'opera: « Que facta per me experta... circa finem huius operis ponam » (25). Dopo due altri episodi per-

(23) Cfr. ad esempio i capp. 14, 45, 46.

(25) *Cod. Bol.*, f. 103r,

(24) *Cod. Bol.*, f. 79r, cap. 61.

sonali (cap. 203, 204) ha inizio infatti (cap. 205) la bellissima conclusione, nella quale con rapidi accenni al Vangelo tratta l'elogio alla Vergine, si sofferma a descrivere le diverse raffigurazioni di Lei nella pittura del tempo e termina con l'invocazione alla Trinità: « Ergo gloria eterno Patri et Agno mitissimo qui frequenter immolatur permanetque integer unus Deus in natura cum Sancto Spiritamine. Vitam eternam dona nobis Domine. Amen » (26).

Tuttavia la raccolta non è qui terminata. Seguono ancora tredici brani, aggiunti certo in un secondo tempo per desiderio di rendere sempre più completa l'opera. Di essi due (cap. 208-209) sono tratti da fonte diretta.

Questo l'arido schema del contenuto del *Liber Miraculorum*; ma, per intenderlo bene, bisogna leggerlo così come Fra Bartolomeo lo scrisse: con l'animo disposto a fremere e a gioire con lui, con la fede viva in una misericordia suprema, con l'affetto tenere di un figlio, che per quanto lontano e dissipato, non può non sentire la presenza della madre che opera e vive dentro di lui.

#### Le fonti.

Prima di addentrarci a dare uno schematico indice dell'opera di Fra Bartolomeo, possiamo domandarci a quali fonti l'agiografo domenicano avrà potuto attingere il suo abbondante materiale? La risposta vuol essere soltanto un contributo ad una più ampia ricerca. E ciò anzitutto per la mancanza di esaurienti studi nel campo della letteratura dei Miracoli della Madonna, ed anche per il numero rilevante dei racconti di Fra Bartolomeo.

Quasi tutti i miracoli narrati nell'*Epilogus* si trovano anche nel *Liber Miraculorum*; ma vi è sempre nell'autore lo studio di accrescere la bellezza e l'interesse dell'episodio con l'aggiunta di nuovi particolari. Appunto nella festa dell'Assunzione della Vergine, Fra Bartolomeo riporta il miracolo delle candele inconsunte e dice: « Unde recolo me in libro miraculorum Virginis legisse » (27). Quale sarà stato questo « libro dei miracoli » da cui attinse lo scrittore? Certamente, fra le altre opere, dovette avere a sua disposizione il *Liber de Miraculis sancte Dei Genitricis Marie* erroneamente attribuito a Potho di Priefling e che il Mussafia cita col titolo di *Raccolta di Pez* dal nome del suo primo editore (28). Infatti, nell'opera del tridentino, vi sono non solo *tutti* i miracoli di questa raccolta, ma vi si trovano — cosa assai significativa — *nello stesso ordine*, anche se framezzati da aggiunte; così pure i racconti dei manoscritti 18659 e 2651 di Monaco, che sono stati compresi dall'editore nella stessa raccolta (29).

Le altre fonti non assurgono all'importanza di questa, ma avranno potuto servire per il racconto di alcuni episodi. Così, il *Liber de Miraculis* di Johannes

(26) *Cod. Bol.*, f. 105v.

(27) *Cod. Bol.*, f. 42v.

(28) MUSSAFIA, *o. c.*, I, pag. 22-23. E questa, dice il Levi, « la più importante,

se non la più antica raccolta » (LEVI, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna, 1917, pag. XXI).

(29) MUSSAFIA, *o. c.*, I, pag. 31-32.



monachus (30), l'*Exordium Magnum Ordinis Cisterciensis* (31); così gli scritti dei Padri e dei Dottori della Chiesa, particolarmente Gregorio di Tours, Pier Damiani, Gregorio Magno, San Bernardo, Cesario di Heisterbach (32), così forse il *Mirabilia urbis Romae* (33). Ma venendo più vicino all'epoca dell'autore, è da notare che egli cita la Cronaca del Beato Giordano: *De principio Ordinis fratrum Praedicatorum* (34). Siamo così alle fonti più dirette, da cui attinse molti dei suoi racconti. Egli riferisce il nome di ben nove personaggi, che gli narrano grazie e prodigi, operati dalla Vergine. Non solo li conosce, ma con alcuni di essi ha domestichezza ed amicizia. Essi sono: Fra Giordano di Sassonia, secondo Maestro Generale dell'Ordine, Guglielmo Vescovo e Cardinale di santa Sabina, Fra Reginaldo, domenicano morto in concetto di santità nel 1220, Fra Egidio (forse da identificarsi con Fra Egidio Portoghese, morto nel 1265), Frate Pietro da Verona (forse il martire domenicano ucciso nel 1252), un sacerdote di Pavia della chiesa di San Salvatore, Fra Ulrico de Asijlo (?), Alessandro vescovo di Vienna, Rugerio di Nicastro, l'Abate del Cenobio Riangense.

Una simile abbondanza di episodi, tratti da fonte diretta, ai quali sono da aggiungere i trenta intimamente connessi con la biografia dell'autore, non può non apparire in tutta la sua importanza, quando vediamo che in altre raccolte del genere il più delle volte le fonti sono trascurate.

#### L'importanza.

L'opera di Fra Bartolomeo, studiata più a fondo, potrà indicarci fino a qual punto, gli agiografi posteriori ne hanno beneficiato: Vincenzo de Beauvais (35), Jacopo da Varazze (36), Pierre Calo, Étienne de Besançon, Étienne de Bourbon, Tommaso di Cantimpré ed altri. Gli storici potranno forse trovare nuove notizie o conferme di fatti specialmente per la biografia dell'autore, e per i primordi dell'Ordine di San Domenico.

Ma un'altra importanza giova subito rilevare. Nel *Liber Miraculorum* del Tridentino, ci sono alcuni episodi finora sconosciuti nelle Raccolte occidentali dei Miracoli della Madonna. Questi sono:

(30) JOHANNES MONACHUS (fine del 1000), *Liber de Miraculis*, Heidelberg, 1913. Cfr. ad es. i racconti del servo che vuol uccidere la padrona (cap. 201); del pagano che muove i soldi a Cristo (cap. 215); del giovane paggio che vuole salvaguardare ad ogni costo la purezza (cap. 132).

(31) *Patr. Lat.* CLXXX, pag. 996-1198. Cfr. il racconto del monaco delicato (capitolo 98) e la visione della veste splendida (cap. 100).

(32) CAESARIUS HEISTERBACENSIS, O. Cisterciensis, *Dialogus Miraculorum*, edizione Strange, Colonia 1851. — Id., *Illustrium miraculorum*, Colonia, 1599.

(33) NICHOLS F. M., *Mirabilia Urbis Romae*, 1889. — PARTHEY, *Mirabilia Romae*, Berlino, 1869.

(34) BERTHIER, *Opera B. Jordani*, Friburgo, 1891.

(35) VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Bibl. mundi*, Donai, 1624, vol. IV, Speculum storico.

(36) Per quel che riguarda la Leggenda Aurea (JACOBUS a Varagine, *Opus aureum*, Lugduni, 1521) possiamo affermare che intere vite passano alla lettera o con trascurabili varianti dall'Epilogus di Fra Bartolomeo all'opera di Jacopo.

1) Il mancato pellegrinaggio a Santiago di Compostella (37). Nel suo studio sui miracoli della Vergine, il Cerulli scrive: « Questo racconto è manifestamente di fonte europea. Non mi è riuscito però finora di identificarlo nelle raccolte medioevali da me esaminate » (38).

2) Il racconto del « Pastore di bufoli » presso San Paolo, udito a Roma da Frate Pietro da Verona (39). Di esso dice il Cerulli: « lo abbiamo soltanto nel testo arabo e in quello etiopico, ma non vi è dubbio che esso è soltanto di una traduzione di una lingua europea » (40). Il fatto di averlo trovato nella raccolta di Fra Bartolomeo, viene a suffragare la tesi del dotto studioso. Anche il Villecourt dichiara per questo miracolo: « Source restée inconnue » (41).

3) Il racconto del *Digiuno del sabato e dello scrigno* (42). Anche di questo miracolo il Villecourt nel suo studio sulle collezioni arabe conclude: « Source restée inconnue » (43).

4) Il particolare del pentimento degli uccisori del miracolo chiamato « Della Confessione ». A questo proposito il Cerulli nota che il detto pentimento non si trova nelle redazioni occidentali, ma solo in quelle orientali (44).

Fra Bartolomeo invece scrive: « Que videntes qui aderant Virgini nostre se vovent devotos et quem hostem prius habuerunt in devotione magistrum habuerunt » (45).

Non è detto infine che pure di altri episodi, (certamente per quelli biografici) Bartolomeo Tridentino non possa essere la prima fonte.

Concludendo, anche per questo l'opera dell'agiografo domenicano dovrà essere maggiormente studiata. E certamente il *Liber miraculorum* non riuscirà di particolare soddisfazione soltanto ad eruditi e filologi, ma ancora rivelerà un mondo così pieno di trepida umanità e serena fede, che non potrà non piacere anche alla generazione presente, così vogliosa di soprannaturale in cui trovarvi fiducia e pace.

#### L'indice.

Nel presentare l'indice dei singoli racconti contenuti nel *Liber Miraculorum* di Fra Bartolomeo si darà:

- 1) l'incipit (il titolo nel manoscritto non è segnato);
- 2) in forma schematica il contenuto del capitolo;
- 3) le fonti del miracolo e i testi paralleli, per quanto è stato possibile trovare.

In appendice il testo completo di alcuni miracoli.

(37) *Cod. Bol.*, f. 75v, cap. 10.

(38) E. CERULLI, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nella letteratura del Medio Evo latino*, Roma, 1943, pag. 407.

(39) *Cod. Bol.*, f. 80r, cap. 65.

(40) E. CERULLI, o. c., pag. 450.

(41) VILLECOURT L., *Les collections arabes des miracles de la Vierge*, in « *Anal. Boll.* », XLIII (1924), pag. 58.

(42) *Cod. Bol.*, f. 91r, cap. 136.

(43) VILLECOURT, o. c., pag. 52.

(44) E. CERULLI, o. c. pag. 516.

(45) *Cod. Bol.*, f. 71v, cap. VIII.

1. - Hildephonsus archiepiscopus dulce volumen ad laudem Matris Dei compilavit... È il noto racconto del miracolo di S. Ildefonso con cui iniziano molte raccolte dei miracoli della Madonna. Interessante la nota liturgica circa la celebrazione della festa dell'Annunciazione otto giorni avanti il Natale: « qui usus hodie ab Ambrosianis et aliis observatur ».

Cfr. PEZ, n. 1; MUSSAFIA, I, pag. 23; *Patr. Lat.* XCVI, pag. 50; VILLECOURT, pag. 40; CERULLI, pag. 301 e segg.

2. - Post eius vero obitum Siagrius ei successit... Il successore di Ildefonso vuole indossare la veste miracolosa ma muore improvvisamente.

Cfr. fonti citate al n. 1.

3. - Sequentia que incipit: Salve Mater Salvatoris...

4. - Monachi quidam post matutinas ad flumen iverunt... Si incontrano con dei demoni, ma si salvano invocando Maria.

Cfr. *Leg. Aur.*, festa dell'Assunta.

5. - Custos cuiusdam cenobii... fatto affogare dai demoni nel fiume è risuscitato dalla Vergine.

Cfr. PEZ, n. 2; MUSSAFIA, I, pag. 24; *Leg. Aur.*, pag. 516; VILLECOURT, pag. 55.

6. - Clericus de civitate Carnotensi peccator erat... È il racconto del chierico di Chartres sepolto fuori del sagrato, assai ben definito nella sua storia dal Cerulli, (pag. 501 e segg.).

Da notare nel nostro autore la somiglianza col testo citato dal Cerulli (pag. 503) « Pulcherrimum florem in eius ore invenerunt et linguam eius sanam et integram quasi ad laudandum Deum paratam ».

Cfr. PEZ, n. 3; MUSSAFIA, I, pag. 24; VILLECOURT, pag. 41 e i testi da lui citati; WARD, *Catalogue of Romances...* II, 1893: *Miracles of the Virgin*, pag. 600.

7. - Miles quidam nequissimus penitentia ductus religionem intravit... È il soave racconto di frate « Ave Maria » che il nostro Bonvesin della Riva ha ravvivato di un particolare accento di poesia.

Cfr. CAESARIUS, III, 3; *Leg. Aur.*, c. 5; *Annunciazione*, pag. 221.

8. - His nostris temporibus fuit in Gallia quidam vir sceleratus... È il racconto chiamato « della confessione ». Il Cerulli (pag. 516) osserva che il particolare del pentimento degli uccisori non si trova nelle redazioni occidentali del racconto, ma solo in quelle orientali. Nel testo di Bartolomeo si legge invece: « Que videntes qui aderant Virgini nostre se vovent devotos et quem hostem prius habuerant in devotione magistrum habuerunt ».

Cfr. CAESARIUS, III, 51-177; *Leg. Aur.* c. 131; ETIENNE DE BOURBON, per cui vedi LEVI, pag. 90, mir. 33.

9. - Clericus quidam inter cetera... dicebat antiphona Gaude... Da notare come nel nostro autore si associ al ricordo delle cinque allegrezze quello dei cinque dolori: forse trattasi di novità.

Cfr. Prima fonte sembra essere S. PIER DAMIANI (P. L. CXLV, 588); PEZ, n. 4; MUSSAFIA, I, pag. 24; *Leg. Aur.*, c. 119; *Ass.*, pag. 513; CERULLI, pag. 336 nota.

10. - Episcopus quidam ob amorem summe Virginis cilicio carnem domabat occulte... Il racconto è composto dalle due narrazioni del cilicio miracoloso e del mancato pellegrinaggio a Santiago di Compostella. La narrazione è importante perchè viene a suffragare la tesi del Cerulli il quale nella sua opera dice: « questo racconto è manifestamente di fonte europea. *Non mi è riuscito però, sinora, di identificarlo nelle raccolte medievali da me esaminate.*

Cfr. CARESARIUS, VII, 4; CERULLI, o. c., pag. 407.

11. - Pauper quidam cotidie elymosina accipiebat... Un povero per onore di Maria divide con altri poveri l'elemosina ricevuta.

Cfr. PEZ, n. 5; MUSSAFIA, I, pag. 24.

12. - Fur Eppo nomine Mariam peccatorum refugium devote salutabat... È il famoso racconto del ladro devoto di Maria. La prima fonte sono i dialoghi di S. Gregorio.

Cfr. PEZ, n. 6; MUSSAFIA, I, pag. 24; *Leg. Aur.*, c. 131; *Nat.*, pag. 592; ETIENNE DE BESANÇON (Maria).

13. - Apud Coloniam in monasterio sancti Petri erat habitu sed non actu monachus...

Cfr. PEZ, n. 7; MUSSAFIA, I, pag. 24.

14. - Nulli fidei talia miracula que fiunt in extasi... È un'osservazione posta dall'autore intorno alle visioni.

15. - Fateor me novisse hominem qui se ad tartara ductum asseruit... Fatto particolare accaduto all'autore.

16. - Deo dicata mulier adhuc superest ex cuius ore audivi... Altro episodio personale: si accenna pure alla Madre di Bartolomeo.

17. - In me ipso expertus has apparitiones novi esse apud Beneventum... L'autore racconta una visione da lui avuta.

18. - Sanctus Hugo refert quod Giraldus laicus ad sanctum Jacobum... È « il racconto di Gerardo » che ebbe grande diffusione nelle varie collezioni europee, attribuito come prima fonte all'Abate Ugo di Cluny (*Patr. L.* 176, 583).

Cfr. *Speculum Histor.* XXVI, 47; CERULLI, pag. 382 e segg.

19. - Idem sanctus Hugo in vigilia nativitatibus Domini... Si narra di un'apparizione della Madonna a S. Ugo di Cluny.

20. - Monachus eiusdem loci... Altro episodio tratto dalla vita di S. Ugo, nel quale è esaltata la devozione alla Vergine.

21. - Sacerdos bonus sed illeliteratus solum illam missam Salve sancta Parens sciebat... È il racconto assai diffuso del sacerdote che conosce soltanto la messa di Maria.

Cfr. S. PIER DAMIANI, *Patr. Lat.* CXLV, 564; CAESARIUS, VII, 4; PEZ. n. 9; MUSSAFIA, I, pag. 25; *Spec. Hist.* VII, 113; *Leg. Aur.*, c. 131; Natività.

22. - Abbas cistercensis ordinis cum commode poterat libenter integraliter missam salve sancta Parens dicebat...

23. - Cum Dunestanus cantuariensis archiepiscopus... Il vescovo merita di udire l'ufficio che gli Angeli cantano in cielo.

24. - Rome duo fratres erant Petrus sancti Petri archidiaconus et Stephanus iudex... È il racconto dei due fratelli Pietro e Stefano e dei loro furti in danno delle Basiliche di S. Lorenzo e S. Agnese.

Cfr. CERULLI, pag. 463.

25. - Octavianus Augustus subiugato universo orbe... È « il racconto Aracoeli ». Il Cerulli che illustra l'episodio (pag. 408 e segg.) osserva: « Occorre qui tener presente che il nome di Aracoeli non appare in documenti europei prima del 1323 ». Il nostro autore invece conclude così l'episodio: « Cameramque in qua hec vidit ad honorem are coeli dedicavit. Unde usque hodie vocatur eadem ecclesia in capitolio posita Sancta Maria Ara Coeli ».

Cfr. *Epilogus* alla festa della Natività; *Leg. Aur.*, c. 6; per la storia di questa leggenda vedi NICHOLS, pag. 35.

26. - Romulus primus rex romanorum... È il miracolo della statua di Romolo. L'autore conclude: « In illo loco est modo ecclesia que dicitur sancta Maria Nova ».

Cfr. PARTHEY, pag. 176 e fonti citate.

27. - Erat etiam Rome taberna... È il miracolo del rivo di olio. Conclude l'autore: « Et ibi est modo ecclesia que sancta Maria trans Tiberim vocatur ».

Cfr. PARTEY, l. c.

28. - Advocata nostra nobilis Maria... È il racconto degli antichi sacerdoti d'Egitto che sarebbero stati informati da Geremia della futura nascita di un Messia da una Vergine.

29. - Ingrediente domina Maria in Egyptum cum Filio... È il miracolo della palma e della caduta degli idoli.

30. - Dies nativitatis Sancte Marie Virginis incognitus... È la rivelazione da parte di Maria del giorno della sua natività. Si trova già nello *Speculum ecclesiae*, di Honorius Augustodunensis (morto 1130) *Patr. Lat.* CLXXII.



31. - Conceptionis sue die ab initio et ante secula predestinata Virgo Maria fideles noluit latere... È la leggenda di Elsinio dello Pseudo-Anselmo.

Cfr. Mus., I, 16.

32. - Johannes patricius Deo et Virgini Mariae... È il noto miracolo dell'origine della Basilica di S. Maria Maggiore in Roma.

33. - In predicta ecclesia ad fontes est imago gloriose Virginis que dicitur regina coeli... È il miracolo di S. Gregorio e l'angelo.

34. - In hac similiter ecclesia omnes solemnitates... È il racconto delle candele inconsunte.

Cfr. *Epilogus Assunta*; SCHUSTER, *Liber Sacramentorum* (1932), VIII, 30.

35. - Legitur similiter quod quidam papa balsamum... È la leggenda del balsamo di Costantino. È forse da identificarsi col n. 46 del cod. lat. 903 dell'Arsenale di Parigi?

Cfr. MUSSAFIA, II, pag. 78; Vedi la storia della leggenda in HERBERT, *Exempla and collected Tales*, 1910, III, p. 664.

36. - Nulli se invocanti Maria numquam deficit... È il racconto del miracolo di papa Leone.

Cfr. *Epilogus Assunta*; *Leg. Aur.*, c. 88, pag. 367; *Incunables italiens*, mir. 37; MUSSAFIA, V, pag. 33-34; CERULLI, pag. 436.

37. - Rome in ecclesia sancti Petri ad austrum est ymago Virginis... Altro racconto tratto dalla vita di S. Gregorio.

38. - Predictum responsorium Gaude Maria miraculose factum legitur... Vi si narra l'origine del responsorio Gaude Maria e il miracolo del cieco guarito.

Cfr. MUSSAFIA, II, pag. 51, n. 54.

39. - Aliqui prosam que incipit Inviolata... Origine dell'antifona Inviolata e racconto dello scampato pericolo in mare per parte di un Abbate.

40. - Miles illeliteratus in monasterio conversus... È il racconto del soldato illetterato cui la Vergine rivela l'antifona Speciosa. A conclusione dell'episodio l'autore dice: « Fateor hec ego adulescens audiens in vanitate seculi constitutus gratia Dei continuare studui ut ad statum gratiae me perduceret humani generis reconciliatrix quod et fecit. Nunc non obmittam ut que dedit arcam conferet et premii complementum ».

41. - Narrat sanctus Gregorius in dialogo quod sanctam Virgo... È il racconto della fanciulla Musa ricavato dai Dialoghi di S. Gregorio (*Patr. Lat.* LXXVII, 348).

Cfr. *Codice Ambrosiano*, C 150 inf.; MUSSAFIA, I, pag. 37.

42. - Alma redemptoris mater ut idem refert Gregorius... È il racconto di Romula ricavato dai Dialoghi di S. Gregorio.

43. - Benignum Alexium... È la commovente storia di S. Alessio.

44. - Regina celi fratrem Reginaldum... È il racconto di cui parla anche Giacomo da Varazze nella vita di S. Domenico. Il racconto termina: « Hunc posteam vidi et audivi Christo multos attrahentem. Totum enim estuabat in zelo animarum ».

45. - Quam occasionem fratris Reginaldi mentio habita est... Si passa a trattare di fatti miracolosi pertinenti all'Ordine dei Predicatori. La fonte è diretta: « Prout ipse vidi et audivi et presensi ».

46. - Sponsa nigra sum sed formosa... Con questo accento poetico l'autore introduce tre fatti particolari.

47. - Sacerdos quidam hunc ordinem intrare desiderans... Racconta come un sacerdote entrò nell'Ordine dei Predicatori dopo aver letto un passo del Vangelo.

48. - Dominus Chunradus cardinalis... Come Corrado vescovo e cardinale entra nell'Ordine dei Predicatori dopo aver letto una frase del messale.

49. - Accedat et tercium gloriosum testimonium... È il racconto del vescovo Guala che si legge pure nell'*Epilogus* e in Giacomo da Varazze alla festa di S. Domenico.

50. - Ordinate caritatis amatrix... Maria soccorre i frati Domenicani all'inizio dell'Ordine..

51. - Beneplacitam Domino et sue Genitrici processionem... Da molti fu vista la Vergine durante una processione in onore di Lei.

52. - Sunt et aliqui qui dicunt... Altri asseriscono che in quella processione l'immagine della Vergine mosse gli occhi.

53. - Alii etiam fatentur... Si riferisce un analogo miracolo tratto dalle cronache dei Cisterciensi.

54. - Frater Jordanis sancti Dominici memorabilis successor... Dalla cronaca di fra Giordano riporta il racconto di fra Enrico priore di Colonia.

55. - Duo fratres predicatorum ordines iuvenes... È il racconto dei due giovani Domenicani di cui si parla già nell'*Epilogus* nella festa di S. Domenico. Forse in questo episodio dobbiamo ravvisare la fonte del racconto XXX arabo citato dal VILLECOURT, pag. 51 e forse anche del LI (pag. 61). Si trova anche in un manoscritto di Parigi.

Cfr. MUSSAFIA, III, pag. 24.

56. - Num a'iorum beneficia referam et mihi indignissimo et ad dignissima exhibita celabo?... L'autore passa a narrare grazie a lui concesse dalla Vergine e anzitutto la visione di Sr. Mabilia « ordinis inclusarum », nella quale la Vergine assicura la suora della salvezza di fra Bartolomeo.

57. - Ex quo incepti loqui de graciis gratiose Domine loquar et non silebo... L'autore incappato nei ladroni presso Verona è lasciato per l'intervento della Vergine.

58. - Sancta et immaculata virginitas Mater immaculata... L'autore narra della morte di sua madre e delle circostanze portentose in cui si svolse.

59. - Precipitem annem qui Samna dicitur... L'autore narra come passasse miracolosamente il fiume Samna.

60. - Similiter in silva que dicitur Scherremquewalt (?). Altro episodio simile al precedente.

61. - Si tradidero corpus meum ita ut ardeam... Per amore di Maria l'autore fa elemosina e tosto ne è largamente ricompensato.

62. - Miles cruce signatus in Yspania... Ancora un racconto inerente all'Ordine dei Domenicani appreso dall'autore mentre è a Bologna.

63. - Pictor diabolum turpissime depinxit...

Cfr. *Spec. Hist.* VII, 104, pag. 259; MUSSAFIA, II, pag. 51.

64. - Fratre Egidio parmense ea que refero intimante cognovi... Un racconto tratto da fonte diretta. La Vergine pensa a mandare un confessore a un suo divoto.

65. - Rome iuxta sanctum Paulum est ecclesia sancte Marie que dicitur in turri... È il racconto del « pastore di bufali ». Di esso dice il Cerulli (o. c., pag. 450): « lo abbiamo *soltanto* nel testo arabo ed in quello etiopico, ma non vi è dubbio che esso è soltanto di una traduzione di una lingua europea ». Il fatto di averlo trovato nella raccolta di Bartolomeo viene a suffragare la tesi del dotto studioso; anzi è da notare che l'autore ha *attinto il fatto da fonte diretta* poichè conclude l'episodio dicendo: « Hec mihi frater Petrus Veronensis ordinis fratrum predicatorum vir graciosus et fide dignus retulit apud Romam ». (Chi sia questo « Petrus Veronensis » non è dato sapere con sicurezza: forse si può identificare con il domenicano di tal nome eletto nel 1232 da Gregorio IX ad Inquisitore della Lombardia e ucciso dai sicari nel 1252 a Barlassina presso Milano. Fu canonizzato da Innocenzo IV nel 1253; cfr. *Acta SS.*, Aprilis III, 686). Anche il Villecourt dichiara per questo miracolo: « Source restée inconnue » (o. c., pag. 58).

66. - Judeus in ludo multo amiserat... È il racconto del giudeo che ferisce e poi getta in un pozzo l'immagine di Maria. Forse il racconto è un rimaneggiamento da Gregorio di Tours (*Patr. Lat.*, LXX, 724).

Cfr. *Leg. Aur.*, c. 137.

67. - Audite aliud huic simile. Tridentini ecclesia Matris Dei... È il racconto del forsennato che colpisce un Crocifisso. A conclusione l'autore dice: « Fateor vulnera illa sepe vidi nec placuit nec placet quod ille imagines fuerunt mutatae. Illas enim sic assuetas intuens compassionem afficiebar et idem puto de aliis ».

68. - Verone vir genere nobilis sed moribus ignobilis... È il racconto del bestemmia-tore punito. È tratto da fonte diretta, infatti l'autore conchiude: « Uxorem huius et filiam novi que ambo Matri Virgini et eius Filio se dedicaverunt ».

69. - Auribus percipite que potens imperatrix in civitate Basilea... Un giudeo è percosso perchè disprezza la Vergine.

70. - In parascève fidelium devotio misterium Crucis celebrat... Un giudeo è percorso da un soldato perchè insultava la Vergine.

71. - Ad honorem quoque litterarum nominis sepe nominanda Virginis Marie miles quidam... È il racconto del cavaliere che diceva sempre cinque Ave Maria alla Vergine.

72. - Miles quidam rerum prodigus ex multa familia iam solus... È il celebre racconto del cavaliere che vende l'anima al diavolo ed è salvato da un Vescovo.

Cfr. CERULLI, *o. c.*, pag. XLIV.

73. - Fratre Ulrico de Asylo (?) referente didici que nunc scribo. Vidua paupera sed mater devota... È il racconto della vedova che ha il figlio in carcere. Si trova pure nella *Leggenda Aurea* e il Levi (*o. c.*, pag. CXXXII) pensa che Jacopo sia il primo a narrare questo episodio. Qui invece ne abbiamo la fonte diretta. La minaccia che la madre fa alla Vergine si trova anche in Caesarius (VII, 46, ed. 1599, pag. 531) a proposito di una madre a cui un lupo aveva rapito la figlia.

74. - Matrona quedam nobilis de Anglia... È il racconto del pranzo dato da una matrona al re.

75. - Rusticus quidam multis viciis deditus... Un contadino per Maria ottiene la salvezza dell'anima sua.

Cfr. PEZ, n. 11; MUSSAFIA, I, pag. 25.

76. - Papie in monasterio sancti Salvatoris... È il racconto dell'abate di S. Salvatore di Pavia.

Cfr. PEZ, cap. 12; MUSSAFIA, I, pag. 25; per la storia cfr. CERULLI, *o. c.*, pag. 472.

77. - In eadem civitate erat sacerdos nomine Jeronimus.... Questo sacerdote è fatto Vescovo per designazione di Maria.

Cfr. PEZ, cap. 13; MUSSAFIA, I, pag. 25.

78. - Sicut audivimus et vidimus ita et scribimus eo cui accidit mihi referente. In predicta civitate papie... È la visione avuta da un santo sacerdote (fonte diretta).

79. - Idem vir procedit in ieiunio... Altra visione del suddetto sacerdote (c. s.).

80. - Institit postea premissa incarnationis facta... Altro fatto miracoloso accaduto allo stesso sacerdote. L'autore conclude: « Hec omnia ab ipso sacerdote audiui ».

81. - Tempore quo fratres ordinis predicatorum Bononie ecclesiam in honorem sancti Nicholai fundaverunt, scolarus quidam... Si narra la visione avuta da un chierico. È indicata la fonte: « Hec in postillis magni Alexandri Windoniensis episcopi leguntur ».

82. - In ecclesia sancti Michaelis que clusa dicitur... È il miracolo di S. Michele di Chiusa : del vino versato sul corporale.

Cfr. PEZ, cap. 14; MUSSAFIA, I, pag. 25.

83. - In alia ecclesia sancti Michaelis que dicitur Tumba... È il miracolo della statua che rimane illesa nell'incendio della chiesa di S. Michele.

Cfr. PEZ, cap. 15; MUSSAFIA, I, pag. 25; *Spec. Ist.* VIII, 85; *Leg. Aur.*, cap. 145.

84. - Ad eandem ecclesiam mare bis in die se retrahens... È il racconto della donna incinta salvata dal mare presso il santuario di S. Michele.

Cfr. PEZ, n. 22; MUSSAFIA, I, pag. 26.

85. - His nostris diebus simile accidisce novimus. In lacu qui Benacus dicitur... Come Fra Giacomo è scampato da un naufragio.

86. - Quod nostre domine placeat ut nominis eius memoria habeatur... È un anagramma che fra Bartolomeo ha ricavato dai salmi per onorare il nome di Maria.

87. - In territorio civitatis Bisse (*sic*) (= Pisae) erat clericus... È il chierico che rifiuta le nozze per amore di Maria.

Cfr. PEZ, n. 16; MUSSAFIA, I, pag. 25.

88. - Mulier nomine Merieldis... È il racconto della guarigione di Merielde.

Cfr. PEZ, n. 17; MUSSAFIA, I, pag. 26.

89. - Quidam tam gravem pedis habebat ardorem... È il miracolo del piede tagliato e restituito.

Cfr. PEZ, n. 18; MUSSAFIA, I, pag. 26; per la storia cfr. LEVI, pag. CXII.

90. - In valli Josaphath medio vero domina celorum sepulta fuit... La statua della Vergine nella valle di Giosafat.

Cfr. PEZ, n. 20; MUSSAFIA, I, pag. 26.

91. - Gregorio papa nono defuncto... Origine dell'Ottava della Natività.

Cfr. *Epilogus Ott. Nat.*; *Leg. Aur. Nat.*

92. - Frater custos sacriste... È il racconto del sacrista vessato dal demonio.

Cfr. PEZ, n. 23; MUSSAFIA, I, p. 27.

93. - In Gallia uxor cuiusdam militis sterilis... È il racconto della donna sterile che ottiene un figlio.

Cfr. PEZ, n. 24; MUSSAFIA, I, p. 27.



94. - Sanctus Dunstanus cantuariensis archiepiscopus... È la visione di S. Dumstano.

Cfr. PEZ, n. 25; MUSSAFIA, I, p. 27.

95. - Alia vice idem sanctus ad ecclesiam eandem venit... Altra visione dello stesso santo.

Cfr. PEZ, n. 26; MUSSAFIA, I, p. 27.

96. - Sanctus Bernardus clarevallensis dum gloriose Virginis in adolescentia esse devotissimus... Visione di S. Bernardo e suo libro sull'Incarnazione.

97. - Alia vice idem sanctus legatione in Sicilia fungens... Nel nome di Maria S. Bernardo ottiene pace fra Ruggero e la Chiesa.

98. - Delicatus quidam in ordinem cisterciensem intravit... È il racconto del frate delicato.

Cfr. CAESARIUS, VII, 48; *Exordium Magnum Ordinis Cisterciensis* P. L. CLXXXV; *Spec. historiale*, VII, 108.

99. - Alter qui in seculo vivere consueverat physice vivere nolebat... Racconto analogo al precedente.

100. - Iuvenis in eodem die XXV Ave Maria dicere solebat...

Cfr. *Exordium Magnum O. Cisterc.*, P. L. CLXXXV, 1077.

101. - Virgo quedam predicti ordinis in sabato... Visione di una monaca dell'ordine cisterciense.

Cfr. CAESARIUS, VII, 20; *Leg. Aur.*, cap. 37 (Purificazione).

102. - Alia vice dum predicta virgo... Altra visione della suddetta suora. È indicata la fonte di questo e del precedente racconto: « Hec duo miracula a fratre Jordane sancte memorie magistro ordinis predicatorum *audivi* qui et Virginem illam vidisse et ex ore eius se predicta audisse dicebat. Idem *que sequuntur idem ipse mihi narravit* ».

103. - In Gallia uxor cuiusdam militis quandam dominam... Racconto della donna allucinata. Fonte fra Giordano.

104. - Mulier vero post frequentes peccatorum recidivatione... La stessa donna è tentata di uccidersi... Viene liberata dalla Vergine per mezzo di Fra Giordano. Il racconto si legge anche nella vita del Beato Giordano in *Acta SS.*, Febb., t. II, pag. 730, n. 42.

Cfr. SERMONES DISCIPULI, Venetiis, 1598: *Promptuarium exemplorum*, pag. 25.

105. - Ad sepulchrum domini episcopus cum multis ibat... È il racconto del naufragio della nave di pellegrini.

Sfr. PEZ, n. 27; MUSSAFIA, I, pag. 27. Qui vi è anche il particolare delle colombe come nello *Speculum Historiale*. (VIII 88, pag. 253); cfr. LEVI, o. c., pag. CXXXIII.

106. - Abbas quidam cum multis erat in periculo Britanni maris... Altro racconto di naufragio.

Cfr. PEZ, n. 28; MUSSAFIA, I, pag. 27; *Spec. hist.*, VIII, 89.

107. - Religiosus quidam omnes horas Matris Dei devote dicebat preter completorium... È il racconto del « completorio ».

Cfr. PEZ, n. 29; MUSSAFIA, I, pag. 27.

108. - Frater quidam Jhesu Christo et sue Matri devotissimus... La Vergine rivela il giorno della morte ad un frate.

Cfr. PEZ, n. 30; MUSSAFIA, I, pag. 28.

109. - Mulier quedam Ave Maria continue dicebat... È il grazioso racconto del fanciullo salvato dal fuoco. Per la storia e le fonti cfr. WARD., o. c., pag. 679 e segg.

110. - Sanctus Leonardus in honorem matris ecclesiam construxit... È il miracolo della fonte tratto dalla vita di S. Leonardo.

111. - Sancta Martha Tharasconam cum sancta cruce... Santa Marta uccide un dragone.

112. - Legitur de Helisabeth inclusa... Visione di S. Elisabetta reclusa.

113. - Ave preclara devota est sequentia... Come la Vergine gradisca il canto dell'antifona *Ave preclara*.

114. - Sancta Costantia filia Constantini... Come S. Costanza pregò per Giovanni e Paolo.

115. - Sanctus Obricus Augustensis episcopus... Il vescovo vede il duca Arnolfo condannato.

116. - Sanctus Basilius celariensis Julianus apostate panes ordeaceos misit ex caritate... È il racconto dei pani « di orzo » e della morte di Giuliano. Si trova già nella vita di S. Basilio di un certo Ursus del sec. IX.

(*Acta SS.*, Jun., t. II, pag. 944-45; cfr. anche *Spec. hist.*, XIV, 43; *Leg. Aur.*, c. 30; VILLECOURT, pag. 62).

117. - Sanctus Eusebius Vercellensis episcopus... Sant'Eusebio riapre al culto una chiesa di Maria Santissima.

118. - Idem sanctus Dei Matrem Christi altius honorare desiderans... S. Eusebio costruisce una chiesa in onore della Vergine.

119. - Puer iudeus in die pasce cum aliis pueris... È il celebre racconto del fanciullo ebreo gettato nella fornace. La prima fonte sembra essere Gregorio di Tours. (P. L. LXXI, 714).

Cfr. JOHANNES monachus, n. 5; PEZ, n. 31; MUSSAFIA, I, pag. 28; la sua storia è stata seguita dal WOLTER, *Der Iudenknabe*, Halle, 1879.

120. - Maria egiptiaca speculum penitentie in medium procedat. Storia di S. Maria Egiziaca.

Cfr. MUSSAFIA, II, pag. 25.



erode ibi oculte pp pscripti  
 onē lantantē in confessioe  
 audimur. Se cecidit. frē  
 iacobū remittentē. q̄ q̄ cūc  
 nū ut in sopnie uidit. mā  
 tit. In eod̄ loco ubi sp̄itē  
 cecidit. uisum sibi fuit se  
 lectū inuenit. q̄ audit. d̄  
 aut ad audit. cecidit. q̄ p̄m  
 et. dicit ei confitens. Pua  
 sunt q̄ audistis. q̄ uolozā au  
 dit. sibe cūctā nobilis  
 illeus. amoe in h̄ in q̄ sum  
 loco d̄ cūctā uidet q̄ silio  
 me diaboli feci fui. Que  
 rit fr̄ in qua forma uidit  
 uerit ille q̄ in clara die d̄  
 aduocemur. ambū q̄ā  
 facit ut m̄ cepit q̄ solē  
 expectat respondit. ad tr̄  
 rogata. Et cum sit se illoz  
 suum fuisset p̄fessio. iubē  
 cum p̄. uti fuerit. et. ne  
 ph. mo. si. uia. peccata p̄fessio.  
 q̄ sic abiens inter illā an  
 pp̄ metū nūq̄ loqui ausue  
 fuerat in cūctis p̄fessio. fuit  
 fuit q̄ si inuenit ut ue  
 nit. q̄ agnū q̄ā occurre  
 rem. q̄ tantū facit cecidit  
 et se ultro offerent. T. a. h̄  
 referens subiungit. n̄ solū  
 a d̄o si q̄ mo. uo. h̄ autane  
 p̄scriptus. dū n̄ dieb; lant  
 rem. audiu plimoe unq̄  
 ferus p̄fessio. aue in. uia

quādā noua melodia q̄ filius  
 uirginis cū matre bñdicentes.  
 inde compunctus adueni. q̄ d̄  
 sideo ab illius fuit eripi in  
 cuius dicit me ultro redigi.  
 fuit h̄ ubi domus occurr. q̄ rui  
 nā minatur. fr̄ fugam appe  
 tit. s; penitens q̄m denunt.  
 asserens demonū nūc cūctā  
 q̄ se cū q̄ multa s; uisus pur  
 minati fuerat murias. si d̄ se  
 rēt eoe. fr̄ d̄ sua p̄fessio. in  
 tate. q̄ illuc p̄fessio. uicquoz  
 fr̄ h̄c consolatur. q̄ p̄m. i. mo  
 et. Q. uatere. postulat ut ad  
 edificationem h̄ h̄c aluc refer  
 re. Qd̄ penitent multū op̄li  
 cur qui q̄ p̄fessio a demonibus  
 nūc modis afflicti q̄ lēpa  
 p̄fessio fuit. si uirte filii d̄i  
 sine matris in patientia stant  
 nam posside. In hac nota sop  
 ni aliq̄ mistic fore d̄ nullo  
 peccato despond. Vbi en. m. gli  
 ca et duotione p̄fessio peccatoz  
 conuertit. nemine contēp  
 te se n̄ p̄fessio. alioz q̄ erimi  
 ni. ad edificationē p̄fessio. d̄  
 distate.

**R**ome uir seim paulū ē etā scē 192  
 marie que dicitur in turri. Ad  
 quā quidā d̄ ordine fecit nū  
 noz uenientes cū solent in to  
 mo custodie. uiderūt quādā  
 fulminatē cos. q̄ dicentē deus  
 suū meliorē d̄o illoz. Inq̄rēt

121. - Eulalia sanctimonialis...

Cfr. PEZ, n. 32; MUSSAFIA, I, pag. 28.

122. - Sanctus Coebianus (?) frisigensis episcopus... Il santo impedisce ad un'adultera di entrare in chiesa.

123. - Vir dei devotus sancte Marie Virginis emit ymaginem... Immagine della Vergine libera da un orso e da un leone.

Cfr. cod. lat. *Cleopatra*, n. 30; WARD, o. c., II.

124. - Abbas quidam sancte Marie devotus Romam ivit... La vergine libera alcuni frati da vessazioni del demonio.

125. - In Circumcisione Ihesu Christi sacerdos missam... Visione di un sacerdote durante la S. Messa.

126. - Apud Constantinopoli est ymago Dei Genitricis... Il miracolo dell'immagine velata che si scopre da sè.

Cfr. PEZ, n. 42; MUSSAFIA, I, pag. 30 (da notare che è l'unico fuori posto).

127. - Iuvenis quidam a monasterio ad seculum redierat... È il racconto del novizio che ritorna al secolo e si salva per intercessione della Vergine.

128. - Christianus civis Constantinopolitanus cum suas divicias... È il racconto del giudeo che presta denaro a un cristiano.

Cfr. IOHANNES monachus, n. 1; PEZ, n. 33; MUSSAFIA, I, pag. 28; *Spec. hist.* VII, 82. Sulla storia di questo miracolo vedi VILLECOURT, pag. 53.

129. - Quidam viciis deditus vidit se ad Christi tribunal raptum... Conversione di un peccatore con la visione del giudizio.

Cfr. PEZ, n. 34; MUSSAFIA, I, pag. 29.

130. - Miles ad torneamentum ibat... Un cavaliere si ferma ad ascoltare la Messa ed è visto partecipare con onore ad un combattimento.

131. - Iuvenis ad curiam domini sui vadens... È il racconto del fanciullo ingiustamente accusato e come è scampato dalla Madonna dall'essere gettato nella fornace. Per la storia e le fonti di questo famoso episodio,

Cfr. G. PARIS, *Romania*, V; E. GALTIER, *Romania*, XXIX, 1900, pag. 507 e segg. Il fatto si legge anche nella *Vita Scholastica* di BONVESIN DE LA RIVA.

132. - Nobilis quidam a piratis elegantem iuvenem emerat... È il racconto della padrona innamorata del paggio. Si trova in Ihoannes monachus che l'inizia con « Narravit aliquis ».

133. - Clodoveus rex Francorum... Conversione di re Clodoveo e miracolo della colomba.

134. - Advocatam oppresorum Mariam quedam mulier... Racconto assai diffuso della moglie e della concubina. La redazione più antica è in Guibert de Nogent. (P. L. CLVI-572).

Cfr. anche *Spec. hist.*, «1)-100.



135. - Uxor cuiusdam nobilis... Racconto della donna che esce da una visione con un cero in mano.

Cfr. CAESARIUS, VII, 20; *Leg. Aur.*, cap. 37 (Festa della Purificazione).

136. - Quedam multo tempore in honore beatissime Virginis sabbatum ieiunaverat... È il racconto « del digiuno del sabato e dello scrigno ». Ha particolare importanza, poichè il Villecourt (o. c., pag. 52) a proposito della storia di questo miracolo nelle collezioni arabe conclude: *Source restée inconnue*.

137. - Festo omnium sanctorum a sancto Bonifacio statuto... S. Bonifacio vede Maria fra tutti i santi.

138. - Apud Marochi multi christiani sub tributo viri Mamoluci...: Due principi saraceni perseguitano i cristiani. Uno muore, l'altro si converte.

139. - Ex verbis beati Job novimus Dominum non indigere nostro mendacio... L'autore narra di un certo frate visionario che egli ebbe a compagno e che voleva fargli credere di averlo visto tra i beati « cum me non dubitarem esse in limo terre! » Sua triste fine.

140. - Clericus cuiusdam episcopus horas sancte Marie devote dicebat... È il racconto del chierico che nel giorno delle nozze, per amore di Maria ritorna al servizio di Dio. Il racconto con qualche variazione è già nello Pseudo Anselmo (P. L. CLIX).

Cfr. PEZ, n. 35; MUSSAFIA, I, pag. 29; *Leg. Aur.*, pag. 870 (Ed. Grässe, Dresda 1846).

141. - Abbatissa quedam moniales suas... È il conosciutissimo racconto dell'abbadessa; uno dei più diffusi.

Cfr. PEZ, n. 36; MUSSAFIA, I, pag. 29; *Spec. hist.*, VIII, 86; *Alphabetum Narrationum* di ETIENNE DE BESANÇON (m. 1294, Abbatissa).

142. - Episcopus re et nomine Bonus... Il vescovo ha dalla Vergine in dono una veste speciale. L'autore commenta: « Nunc Norebertus episcopus Norvicensis se vidisse testatus est et est miri odoris et coloris ».

Cfr. PEZ, n. 37; MUSSAFIA, I, pag. 29.

143. - Leudericus monachus... Racconto del monaco Leudericus (Pez = Leuricus).

Cfr. PEZ, n. 38; MUSSAFIA, I, pag. 29; ms. di *Cleopatra*, n. 38 (Leuftricus); WARD, o. c., pag. 600.

144. - In Burgundia erat fratrum congregatio... È il racconto del monaco lussurioso che annega...

Cfr. PEZ, n. 39, MUSSAFIA, I, pag. 30; GAUTHIER DE CLUNY (P. L. CLXXIII, 1384); *Leg. Aur.*, pag. 516 (Ed. Grässe).

145. - Theutonicus quidam valde nobilis sic contractus erat... È il miracolo del paralitico risanato in un santuario della Vergine in Inghilterra.

Cfr. PEZ, n. 40; MUSSAFIA, I, pag. 30.

146. - Monialis quedam ceteras sorores virtutibus preibant... Una monaca devota di Maria, cade in peccato ma si pente e si salva.

Cfr. PEZ, n. 41; MUSS., I, pag. 30.

147. - Apud Inibiam (?) que est iuxta Dispolium (?)... È il racconto della chiesa costruita dagli apostoli.

148. - Inter cetera mala que Julianus apostata fecit... L'imperatore dà ordine di asportare dalla suddetta chiesa l'immagine di Maria, ma inutilmente.

149. - His nostris temporibus accidit quod referimus. In Sicilia erat cappella... È il racconto del noce segato e dell'immagine del Crocifisso.

150. - Christianus iudei filiam nolebat ducere uxorem... Del cristiano che rinnega Cristo e la Vergine. Probabilmente fonte è Caesarius (II-12, pag. 92).

Cfr. *Spec. hist.*, VII, 105.

151. - Quidam in agonia laboranti visum est... La visione di un morente e il codice dei peccati.

152. - Gurchcemse monasterium in honorem sancte Marie constructum est: in quo quidam predones... Come la Vergine pone in fuga dei predoni che erano entrati in un monastero a Lei dedicato.

153. - Rinangense cenobium in honorem sancte Marie... Un abate, con l'aiuto della Vergine respinge un assalto di nemici. La fonte è diretta: « Abbas autem sicut ipse michi retulit ».

154. - Rugerius de Nicastro in Marchia diu in dura captivitate detentus... Come Rugerio fugge dai nemici e scappa dai lupi. La fonte è diretta: « Hec (ab) eodem didici narrante ».

155. - Clerici Marie Matris Dei devote convenerunt... La visione del Celeste Bambino da parte di un gruppo di monaci.

Cfr. CAESARIUS, VIII, 8, ed. 1599, pag. 564.

156. - Theophilus famosus ille... È la famosa storia di Teofilo e della sua conversione. Il racconto è già nel manoscritto di Monaco 18659 che è compreso nella raccolta PEZ, al n. 43; MUSSAFIA, pag. 31; cfr. anche *Leg Aur.*, cap. 131 (Natività della Vergine).

157. - Miles quidam gallicus multis sceleribus plenus... Del soldato che si salva per la sua devozione alla Vergine e come di ciò ne vengono informati i due figli monaci.

Cfr. ms. di Monaco 18659, n. 44; MUSSAFIA, I, pag. 31.

158. - Petrus Damiani retulit quod in quodam monasterio... Come la Vergine salva un monastero dall'incendio e dalle rapine.

Cfr. S. PIER DAMIANI, *Epist.* XXXII; ms. di Monaco 18659, n. 45; MUSSAFIA, I, pag. 31.

159. - Marquartus monachus sancti Blasii... Visione.

Cfr. ms. di Monaco 18659, n. 46; MUSSAFIA, I, pag. 31.

160. - Ad cenobium sancti Egidii venerunt duo heretici... Il miracolo del sacerdote che nella Messa vede il Sacramento cambiato in carne. Prima fonte è Pascasio Radbert (P. L. CXX-13, 19-20).

Cfr. CAESARIUS, IX, 5, pag. 670; SCHÖNBACH, *Sechster Teil*, 1907, pag. 54-56.

161. - Confitebor ad laudem Filii Virginis quod mihi fratri Bhartolomeo accidit... Miracolo delle briciole sanguinee accaduto all'Autore.

162. - In Tharensi monasterio erat puer bone yndolis nominatus Arnoldus. Visione del giovanetto Arnoldo.

Cfr. ms. di Monaco 2651, al n. 43; MUSSAFIA, I, pag. 31.

163. - In civitate Colonensi erat ymago aurea in honore Virginis... Il furto della corona della Madonna e la conversione di uno dei ladri.

Cfr. ms. 2651 di Monaco, n. 44; MUSSAFIA, I, pag. 32.

164. - Henricus de Harvi frater Bruchonis Warmaciensis episcopi... Visione di Enrico che aveva fatto un voto a S. Giacomo.

165. - Virginalem pudicitiam Marie Virginis... Come il Signore protegga un monaco che vuol conservare la pudicizia. L'autore dice di aver tratto il racconto da S. Girolamo.

166. - Ipse sanctus Jeronimus... Come S. Gerolamo fu devoto della Madonna. Si narra il racconto del leone, dell'asino e dei ladri. (N.B. : Per questo e per i seguenti capitoli fino al n. 202 la fonte principale è l'*Epilogus* ai capitoli corrispondenti per i singoli santi).

167. - Sanctus Henricus qui primus inter imperatores hoc nome est sortitus... Devozione di S. Enrico per la Vergine. Sua malattia e guarigione.

168. - Sancta Kunigundis predicti Henrici cesaris sponsa... Come S. Cunegonda passi illesa sopra carboni accesi.

169. - Procedant in medium nobiles illi coniugales... Storia dei santi Crisanto e Daria.

170. - Idem Crisantus a patre suo Polimio... La Vergine aiuta Crisanto a conservarsi casto.

171. - Domicilla nepotis Domiciani imperatoris... Come Domicilla conserva la purezza.

172. - Dulcicius Aquilegie prefectus tres sorores... Come Agape, Ciconia e Cilene si conservano caste.

173. - Agnes Marie virginitate coniuncta... Come Agnese fu liberata dal pericolo di cadere.

174. - Eadem virgo Agnes agno virginis filio... Della gloria di S. Agnese.

175. - Paulinus sancte Agnetis presbiter... Come Paolino allontana una tentazione.

176. - Cecilia virgo clarissima auro... Storia di S. Cecilia, dell'Angelo e delle tre corone.

177. - Petronilla Petri apostoli filia... Storia di S. Petronilla.

178. - Katherina virgo prudentissima.. Disputa della santa coi cinquanta dottori.

179. - Bartholomeus apostulus... Predicazione del santo apostolo.

180. - Matheus apostulus Effigeniam... Come Effigenia costretta alle nozze ne è liberata dalla Vergine.

181. - Thomas apostolus Pelagiam... Storia di S. Pelagia.

182. - Margaritha virgo Maria Virgini... Martirio di S. Margherita.

183. - Iustinam virginem Cyprianus magus... Storia di S. Giustina.

184. - Iuliana in virginitatis amore... Come S. Giuliana difenda la sua purezza.

185. - Agatha ob amorem Maria Virginis... Storia di S. Agata.

186. - Luciam Maria Virgini in virginitate... Come S. Lucia conserva la purezza.

187. - Virgo quedam nomine Luceia... Martirio di S. Luceia.

188. - Eugenia filia Philippi prefecti... Storia di S. Eugenia.

189. - Nycholaus famosissimus ille... Fatto di S. Nicolò e delle tre vergini.

190. - Idem Nycholaus Mariam maris stellam ferventer diligens... Come la Vergine salva S. Nicola dal pericolo del mare.

191. - Arbor erat iuxta Mirream... S. Nicola comanda di estirpare un albero sacro a Diana: come il diavolo se ne vendica.

192. - Matrem misericordie Mariam sanctus Nycholaus... Miracolo dei tre fanciulli risuscitati dal santo.

193. - Tres principes Constantini imperatoris... Come S. Nicola salva tre luogotenenti di Costantino.

194. - Fames Mirream opprimebat... Il medesimo santo libera la città dalla carestia.

195. - Marie Filium Nycholaus in omnibus sequens... Morte di S. Nicola e miracolo dell'olio.

196. - Successor sancti Nycholai Marie Virgini devotus exstit... Come il successore di S. Nicola, cacciato dalla sede, può ritornarvi.

197. - Quidam a proximo suo copiosum aurum... Inganno del debitore per non restituire quanto doveva e l'intervento di S. Nicola.

198. - Iudeus Marie filium audiens per servum sanctum Nycholaum... Un giudeo, derubato dai ladri, se la prende con l'immagine di S. Nicola: il santo gli fa recuperare inaspettatamente la refurtiva.

199. - Aureum cyphum quidam sancto Nycholao... Esaudito nelle sue preghiere un devoto scioglie il voto portando alla chiesa del Santo l'anfora promessa.

200. - Duo alii nobiles coniugales similiter sanctum Nycholaum... Due nobili ottengono un figlio cui pongono nome Adeodato (46).

(46) La particolare insistenza dell'autore spinge a formulare l'ipotesi ch'egli componesse almeno una parte del *Liber Miracu-*

201. - *Martinus turonensis...* Il racconto di Martino catecumeno e del mantello donato al povero.

202. - *Bricius Martini diaconus licet esset superbus...* Di Brizio e di San Martino.

203. - *Quo facta per me experta que mihi satis magna videntur...* Come la Vergine spinge un peccatore a confessarsi. L'autore è stato testimone del fatto narrato.

204. - *Ad terrorem omnium refero que secuntur...* Altro episodio accaduto all'autore.

205. - *Evangelica miracula que Mariam preferunt...* Il brano — che ha tutto il tono di una conclusione (cfr. pag. 376) — riassume le glorie della Vergine. Termina colle parole: « *Vitam eternam dona nobis Domine. Amen* ».

206. - *In dialogo legitur quod sanctus Bonifacius...* Racconto dell'elemosina di S. Bonifacio.

207. - *In Tuscia erat sacerdos Severus nomine...* Come un sacerdote risuscita un morto.

208. - *Ecclesia in finibus Lombardie...* Come un infelice riacquista la vista e le mani che gli erano state tagliate, al santuario della Vergine di Alliano. È indicata la fonte: « *Hunc Hominem, manus et oculos venerabilis pater dominus Willielmus sabiniensis episcopus cardinalis qui hoc mihi retulit se vidisse testatur...* ».

209. - *Idem episcopus similiter retulit quod in puericia sua...* Un pellegrino narra le virtù e i favori di Maria. La fonte è la stessa del miracolo precedente.

210. - *Eufrasia imperiali origine orta...* Vita di S. Eufrasia.

211. - *Homo peregre proficierens uxorem suam fideliter Matri Dei commendavit...* Racconto del servo che vuol uccidere la padrona. Il fatto è già in *Iohannes monachus* che ne indica la fonte: « *Abbas Palladius narravit nobis* ».

212. - *Vir quidam Eulogius nomine...* Racconto dell'elemosina di Eulogio.

213. - *Audite et intelligite qualiter Maria libera Mariam ancillam liberavit...* Martirio di Maria serva.

214. - *Dorothea Christipistam et Kalixtam sorores...* Martirio delle tre sorelle e miracolo delle rose.

215. - *Paganus christianam Mariae devotam habuit uxorem...* Racconto del pagano che mutua i soldi a Cristo. Si trova già in *IOHANNES monachus, o. c.*

216. - *Gothardus dum esset habbas in Altensi monasterio...* Visione di Gottardo e sua elezione a vescovo.

217. - *Idem episcopus ad quandam matronam Sophia nomine...* Come viene punita una certa Sofia. Morte del vescovo Gottardo.

218. - *Sanctus Bernardus desperata infirmitate languens...* Visione di San Bernardo: La Vergine lo libera dalle tentazioni.

*lorum* a Bologna, ove i domenicani avevano

la chiesa del Convento dedicata appunto a questo santo.



## APPENDICE

### TESTO DI ALCUNI CAPITOLI DEL *LIBER MIRACULORUM*

#### Cap. I. - *Il racconto di Ildefonso.*

Ildefonsus archiepiscopus dulce volumen ad laudem matris Dei compilavit. Quod in tantum complacuit Virgini, ut illud manu tenens presuli ostenderet referendo ei gratiarum actiones. Unde idem archiepiscopus eam altius honorare desiderans in concilio statuit ut annuntiatio Virginis VIII diebus ante nativitatem Christi solemniter celebraretur quia sepe contigit quod suo tempore propter passionem et resurrectionem Christi non valet ut decenter celebrari. Qui usus hodie ab ambrosianis et aliis observatur et tota ecclesia quodammodo idem servat per totum adventum... (f. 70 v.).

#### Cap. VIII. - *Il racconto della « confessione ».*

His nostris temporibus fuit in Gallia quidam vir sceleratus. Hic ob spem ne impenitens moreretur ad honorem christianorum spei Matris Dei nativitatis, annunciationis, purificationis et assumptionis vigiliis arcto jeunio observabat et in aliis Virginem honorabat. Tandem ab inimicis comprehensus duris vulneribus transfoditur. Sed non poterat consummari. Ait ergo: mori non potero, nisi confitear prius, sic a matre Maria impetravi. Obstupefacti celeriter sacerdotem obducunt, confitetur et statim emittit spiritum. Que videntes qui aderant Virgini nostre se vovent devotos et quem hostem prius habuerant, in devotione magistrum habuerunt. (f. 71 v.).

#### Cap. LVII. - *L'autore sfugge ai ladroni.*

Ex quo incepi loqui de gratiis gratiose Domine loquar et non silebo. Infra octavas assumptionis super choros angelorum exaltate Virginis iuxta ipsius ecclesiam in loco qui Eppia (?) dicitur prope Veronam incidi in latrones. Qui dum me cum socio expoliare contenderent viderunt, ut ipsi asserebant, terrificos milites transire prope ecclesiam, a quibus territi nos in pace reliquerunt fugam expetentes. Neminem vidi fateor, me liberatum confiteor. Gratias ago. (f. 78 v.).

#### Cap. LXV. - *Il racconto del « pastore di bufali ».*

Rome iuxta sanctum Paulum est ecclesia sancte Marie que dicitur in Turri. Ad quam quidam de ordine fratrum minorum venientes cum sederent in domo custodis viderunt quendam subsannantem eos et dicentem deum suum meliorem Deo illorum. Inquirentes unde verba talia procederent invenerunt hunc custodem

bubalorum et qui in tali opere multum gravatus fuerat custodiendo, congregando, perdendo, querendo et similibus dederat se diabulo in servum ut eum adiuvaret. Et ita modo factum quod iste ocio vacabat. Et diabolus bubalos pro eo custodiebat cumque hec chachinando referret illis, et de tanto scelere et impudentia dolere ceperunt. Et ad Jesum Christum et sue Genitricis confugientes presidium, ecclesia sancti Pauli ingrediuntur orantes ut qui ex persecutore predicatorem fecerat, converteret et hunc nequissimum peccatorem. Post. modicum frater Johannes de Florentia qui unus erat ex illis rediens ad istum et invenit flentem et dicentem : ve, cur per me oratis? ecce dominus meus stat ibi in hostio et mihi mortem minatur. Percipiens frater orationes ad Deum iam ascendisse hortatur alios ne orando deficiant. Et ipse ad Domine redit ecclesiam et istum ad confessionem invitat. Quid Marie difficile confitetur? Assumit fratrum minorum habitum sed ne pena ei reservaretur in posterum diabolus ei tantum visibiliter apparebat, sed cunctis videntibus eum nunc per capillos nunc per brachia nunc per pedes etiam fratribus aliquando forte retinentibus qui ad eius clamorem occurrerant, arripiebat et ad loca remotiora preiciebat. Et sic fere per duos annos miserum afflixit. Tandem meritis Marie misericordiam est consecutus. Hec mihi frater Petrus Veronensis ordinis fratrum predicatorum vir graciosus et fide dignus retulit apud Romam (f. 80 r.).

Cap. LXXIII. - *Il racconto della vedova col figlio in carcere.*

Frate Ulrico de Asylo (?) referente didici que nunc scribo. Vidua pauper sed mater devota unicum filium in captivitate habebat. Venit in ecclesia coram jmaginem Virginis (habentis) inter ulnas habentem imaginem Filii que poterat separari. Orat devotius ut mater unici unicum sibi propter amorem sui unici restituat. Et cum per dies aliquot non exauditur, in cordis simplicitate minatur Virgini quod nisi exaudiat Filium sibi aufert. Quod et fecit et linteis involutum in archa recondit. Ea nocte qua hec fecerat apparet Mater Maria misericors misere filio que movens querimoniam de filio ablato et solutum a vinculis educit de carcere, iubet quod matrem suam arguat quia filium captivaverat restituatque. Statimque mane filius matrem letificat, gaudens iussa perficit et totam viciniam in laude gloriose Virginis inducit. (f. 82 r.).

Cap. CXXXVI. - *Il racconto del « digiuno del sabato » e dello « scrigno ».*

Quedam multo tempore in honore beatissime Virginis sabbatum jejunaverat sed coacta a marito votum irritavit. Arcellam suam aperit, auro plenam invenit ac si Mater ditissima ei id offerat pro mercede. Flet, uberrimam mercedem in presenti recipere recusat: dolorem continuat pro voti fractione. Demum maritus ei compaciens, sed de auro ignorans, concedit ut ieiunet secundum voluntatem. Reiterat ieiunium, retractatur mercedes. Tunc marito et aliis intimat quod acciderat et qui prius inhibuerat, in ieiunio devotissime sequitur uxorem. Vide quam Maria sibi noverit acquirere familiarem. (f. 91 r.).

Cap. CLXI. - *Miracolo delle briciole sanguigne accaduto all'autore.*

Confiteor ad laudem Filii Virginis quod mihi fratri Bartholomeo accidit in ineffabilis altaris sacramento. In die qua Filius Virginis a mortuis resurrexit apud Tridentum, in ecclesia sancti Apolenaris ubi fratres minores tunc morabantur, conventualem missam celebravi et per populum plures hostias consecravi, quarum tamen aliquas me contigit dividere in partes. Communicatis tandem fratribus et populo, dum corporale plicare volui, vidi roseis micis illud in diversis locis in quibus sacramentum Dominici corporis iacuerat opertum. Fratres advoco et visa ostendo. Tunc frater Bonifacius veronensis pectus condens dixit: Vera Domina, numquam de cetero dubitabo. Ex cuius verbis percepi quod pie Virginis Filius, pie hunc respexerat et propter eum fecerat hoc signum. Hesitantibus autem nobis quid facere deberemus, quesivi si aliquis nondum vinum post eucharistiam sumpsisset. Et inventus est unus ex accolitis frater... (nel ms. manca una riga: forse il nome che il copista non riusciva bene ad individuare!). Illas igitur roseas micas in calicem posui et ipsum sumere feci. Qui libere protestatus est se numquam tam sapidas carnes comedissee. (f. 97 r.).

Cap. CCIII. - *L'autore ha la gioia di confessare un peccatore.*

Quo facta per me experta que mihi satis magna videntur miracula circa finem huius operis ponam. In ecclesia brixinensi supra maius altare in tyburio est imago maiestatis divine in magno decore depicta. Ad dictam igitur ecclesiam aliquando pro lucrandis animabus deveni. Convertit ergo Dominus corda omnium ad penitentiam et vix erat aliquis qui non confiteretur, quem non nomino eo quod multi noverunt ipsum. Ex pusillanimitate Spiritus Sancti se tam miserum reputabat ut desperaret confiteri. Erat tunc ille secundum suum statum Virgini Marie devotus. Stans igitur in choro sursum respicit et prefatam ymaginem videt suo decore ex toto spoliata, Stupet et in se ipsum scelus retorquens ait intra se: vere Domine, tuo decore spoliavi cum proposui non confiteri. Hec et similia cogitans, ymaginem in suo decore ut erat conspiciet et statim ad confessionem recurrit, et hoc ab ipso didici. Posteris in scriptis relinquo ut omnes ad confitendum nomini domini recurrant. (f. 103 r.).

IVO PALTRINIERI, S. D. B. - GIOVANNI SANGALLI, S. D. B.

## G. B. VICO E LE RELAZIONI CON GLI ECCLESIASTICI DEL SUO TEMPO

Che G. B. Vico, la migliore mente speculativa del nostro Settecento, sia stato filosofo cristiano, è stato dimostrato in maniera definitiva in questi ultimi anni; alla arbitraria rivendicazione del suo pensiero all'idealismo — perpetrata dal Croce con una interpretazione neo-hegeliana che, o presto o tardi, verrà senz'altro giudicata, qual essa è, un falso storico — i cattolici hanno opposte analisi accurate della sua opera di pensatore e di scrittore e, distinguendo tra accidentali affermazioni e sostanziale dottrina, hanno mostrato definitivamente che, tralasciando con legittima larghezza di vedute le prime come accessorie inesattezze, la dottrina rimane saldamente ancorata — di proposito e di fatto — alla tradizione e allo spirito del cristianesimo cattolico (1).

Non sufficiente cura, invece, hanno esplicato i cattolici nell'opporre una obbiettiva biografia del filosofo alle tendenziose supposizioni che i biografi neo-hegeliani architettano circa una sua vita anticlericale; e così hanno lasciato a tali biografi campo pressochè libero, senza pensare che quelle supposizioni di eterodossia pratica potevano e possono aprire una falla nella ortodossia speculativa (2).

(1) Studio fondamentale da parte cattolica è quello di FRANCO AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico* (Torino, S.E.I., 1947). Si confronti anche CARLO CAPPELLO, *La dottrina della religione in G. B. Vico* (Torino, S. E. I., 1944) e *La visione della storia in G. B. Vico* (Torino, S. E. I., 1948).

(2) So che in generale sarebbe difficile trovare tra i cattolici chi abbia volontà di rifare in senso obbiettivo la lunga via percorsa dal Nicolini per scrivere o lumeg-

giare la vita cristiana del Vico; ritenendo troppo evidente la mistificazione che i neo-hegeliani perpetrano da lungo tempo nei riguardi della vita del Nostro, i cattolici stimano tempo perduto quello che si dovrebbe spendere per ricostruire la verità dei fatti. Io non sono di questo parere; nella storiografia vichiana oggi contano, per i non-cattolici, i denigratori del cristianesimo del Vico; e i cattolici non possono trovare una schiera abbastanza forte da opporre a costoro; la stessa cosa, e anche

Il Croce, infatti, seguito con cieca fedeltà dal Corsano e dal Nicolini, non a caso apre dogmatici interrogativi sulla ortodossia della vita; egli sa che dai frutti si conosce la pianta e che da un Vico lontano dalla Chiesa non si poteva e non si può aspettare un Vico pensatore e scrittore cattolico.

Basta dare uno sguardo al contenuto dei loro temi, per convincersi della gravità delle loro intenzioni. Secondo il Croce, G. B. Vico si lasciò trascinare, nella prima giovinezza, da un movimento ateo sorto in Napoli ad opera di un certo numero di giovani novatori (precoci frutti di un deteriore illuminismo); per conseguenza venne implicato in un processo istituito dalla Inquisizione romana — prima — e diocesana — poi —; dal che rimase nel suo animo, verso gli uomini di chiesa, un astio e un'ira che durò non pochi anni della sua prima virilità, esplodendo in manifestazioni di vasta risonanza; in seguito, col maturarsi in lui del pensiero storico anticristiano e durante la gestazione delle opere che di quel pensiero sono espressione, il filosofo — dati i tempi di estrema severità nel controllo ecclesiastico delle pubblicazioni librerie — per non incappare in sospetti o condanne, si strinse a preti e a frati con astuta diplomazia, onde averne protezione e schermo; e poichè, nonostante ch'egli mascherasse le sue opere anticristiane con dichiarazioni di fede e di retta intenzione apologetica, non mancavano di coloro che gli rinfacciavano la implicazione nel processo e l'atteggiamento anticlericale del passato, prese a circuire il mondo ecclesiastico del suo tempo per buttargli, come si suol dire, polvere negli occhi e convincerlo a non prestare mente a quelle dicerie (3).

Ora ognun vede che, se così stessero le cose, le opere del filosofo — soprattutto la redazione ultima, del 1744, della *Scienza Nuova* — andrebbero prese con le molle ed esaminate con estrema diffidenza.

cosa peggiore, accadrà fra qualche decina d'anni, quando storici settari e passionali, di animosa e angusta intraprendenza pari a quella del Nicolini, vorranno esporre il parere della passata cultura a questo riguardo, giacchè essi troveranno senza risposta cattolica gli attacchi dei critici di cui andiamo parlando; perciò occorre almeno prendere in esame le varie accuse che vengono portate in campo per mostrarne, se non altro, la tendenziosità e la fallacia sia dialettica sia storica.

Modesto tentativo del genere si può considerare l'articolo di C. CAPPELLO su « *Salessianum* », anno VIII, nn. 3-4, pagg. 326-342: *G. B. Vico e il processo contro gli « ateisti » napoletani (1688-1692)*.

Del resto anche le presenti note non vogliono se non allinearsi con quel primo modesto tentativo.

(3) Cfr. BENEDETTO CROCE, *Introduzione* al libro del FINETTI, *Difesa della S. Scrittura contro G. B. Vico* (Bari, Laterza, 1936) B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico: l'appendice* (Bari, Laterza, 1933). ANTO-

NIO CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico: Introduzione* (Bari, Laterza, 1935). FAUSTO NICOLINI, *Note editoriali alle opere del Vico*, presso Laterza, Bari (*passim*).

Meriterebbe speciale nota l'ultimo libello del Nicolini, edito dal Laterza nel 1949: *La religiosità di Giambattista Vico*. Nel raccogliere quattro saggi da lui in precedenza stampati su tale argomento, il Nicolini, con un linguaggio che più volgare e piazzaiolo non potrebbe essere, ribadisce, magari non senza contraddizioni profonde, le suaccennate tesi. Poichè in questo libello vengono dette più falsità ed eresie che parole, oso esprimere un voto, che mi sta assai a cuore: che qualche dotto teologo e qualche non men dotto studioso di esegesi scritturale vogliano prendere con rinnovata pazienza in esame la *Scienza Nuova* e, confrontando il pensiero del Vico con le accuse del Finetti e del Nicolini (poichè anche quest'ultimo adesso dà lezioni di teologia e di esegesi ai teologi e agli esegeti, pur confessando di non capirci granchè),



Ma stanno davvero così le cose?

Distinguiamo i « fatti ». Quanto alla sua partecipazione al movimento ateo della Napoli della fine del Seicento si tratta di una pura supposizione, senza la minima prova; se ne volle arguire la realtà dalla implicazione di lui nel processo e se ne portarono in campo presunti indizi; ma mi è riuscito di dimostrare chiaramente e definitivamente che tali « indizi », se anche non fossero contraddetti, non basterebbero a costituire un « argomento » e che, di più, essi non possono venire considerati veri indizi — neppure poveri o debolmente significativi — perchè accompagnati da circostanze contraddittorie le quali tolgono loro ogni forza e persino ogni apparenza di serietà (4).

Quanto al resto della montatura crociana: è chiaro che, caduto il primo caposaldo, potrebbe cadere tutta la rimanente difesa; tuttavia, poichè rimangono alcuni documenti di difficile interpretazione, converrà tentare una graduale ed accurata chiarificazione (5).

Dal momento però che non può più ormai essere questione di anticattolicità del pensiero vichiano, rimane fin d'ora avvolta di ridicolo la supposizione dei suoi intrighi e della sua ipocrisia; se prenderemo in esame i fatti in cui intrighi e ipocrisia vengono indicati, ciò, sarà soltanto per mostrare esplicitamente da che parte stia la verità.

A tale scopo studieremo le relazioni del Vico con gli ecclesiastici per vedere:

1) Se il Vico avesse ragioni personali di astio e d'ira contro il mondo ecclesiastico.

2) Nella ipotesi che, pur non avendo ragioni personali, ne avesse di obbiettive e vi legasse il suo animo, dove egli trovasse lo stimolo per fissarvi e uscire in incriminabili manifestazioni.

3) Quali gravami di coscienza tutto ciò importasse nel Vico e quali ragioni egli avesse di poi di dolersene e di paventare lo scandalo altrui.

4) Se il Vico, nelle relazioni con i vari ecclesiastici, si sia comportato con sincerità (6).

abbiano la compiacenza di definire o, almeno, di aggiornare autorevolmente la questione (non appello a un Concilio, con buona pace del Nicolini, il quale dappertutto vede spianati i fucili o accesi i roghi della Inquisizione; domando solo che alle avventate panzane di laici incompetenti venga opposta una serena parola di dotti e competenti sacerdoti).

(4) Cfr. il già citato mio studio sul processo napoletano. Il Nicolini, a nome degli ormai esausti e superati idealisti neohegeliani, rispose alle mie note precise e definitive, non con obbiettivi argomenti, ma col tono ingiurioso dietro cui sogliono trincerarsi coloro che non hanno modo di ragionevolmente difendersi: allorchè sono attaccati in campo aperto. Unico dato solido da lui oppostomi furono alcuni passi

della *Storia della congiura napoletana del 1701*, scritta dal Vico nel 1703; passi che prenderemo in esame più avanti e che costituiscono un problema ben diverso dalla implicazione del Vico nel processo (non cioè un problema religioso, ma un problema di libera critica a uomini e a fatti). Cfr. *Critica*, Napoli, luglio 1947.

(5) Si tratta soprattutto di una lettera al Padre Giacchi, in cui il Vico si lagna che in Napoli circolino reminiscenze dei suoi falli di giovinezza.

(6) Per rispondere a questi interrogativi, ho preso in esame le opere del Vico, confrontando il risultato obbiettivo dell'esame con le annotazioni e le interpretazioni che ne danno gli editori neohegeliani. Non per questo intendo polemizzare con questi ultimi, persuaso come sono ch'essi tengano

## IL VICO E I SUOI INSEGNANTI

I primi ecclesiastici che il Vico, fin dalla prima giovinezza, incontrò sulla propria strada furono i religiosi della Compagnia di Gesù.

Venne messo dal padre alla loro scuola come alunno esterno allorchè, terminata con due diversi insegnanti la prima (infima) classe di « retorica » o « umanità », scontento dei risultati ottenuti, volle entrare in una scuola più regolare per frequentarvi la classe media (7). Bisogna vedere in questa scelta le tracce di una simpatia; il Vico, sbrigativo, dice che il padre « fu consigliato » (8); ma io opino che il consiglio sia stato cercato e di buon grado accettato in seguito alle lagnanze del figlio nei riguardi della scuola precedentemente frequentata (9); e certo dovette influire la buona fama che quei religiosi godevano di esperti e colti insegnanti. Così veduta, l'entrata del Vico nella scuola dei Gesuiti è riscaldata da quell'atmosfera di rispettosa e cordiale venerazione che suole accompagnare l'ingresso dell'alunno nella scuola preferita.

Screzi e motivi di astio? Non mancarono certamente, anzi lo stesso Vico ce ne ricorda uno nelle sue memorie autobiografiche. Il ragazzo aveva tredici anni e si trovava, per dirla con termini odierni, pressapoco in una terza ginnasiale; desideroso di primeggiare e consapevole del proprio ingegno, voleva meritarsi il passaggio alla classe superiore, passaggio che si soleva concedere in premio al primo della classe; per questo prese a gareggiare coi migliori; ma, per quanto stimasse di avere conseguito tutti i titoli di merito per l'ambita promozione, gli accadde di non venire favorito nella valutazione dei concorrenti e vedere il privilegio concesso a un altro. Come suol accadere, il Vico giudicò il fatto come dovuto alle preferenze di cui il suo emulo godeva presso gl'insegnanti e perciò risentito, lasciò la scuola, deciso a tornarvi l'anno seguente dopo avere provveduto per contro proprio alla preparazione degli esami necessari al raggiungimento dell'emulo nella classe superiore (10).

Ma da tutto questo non rimase traccia di astio nell'animo del filosofo (11). Abbiamo troppi motivi per affermarlo: anzitutto egli tornò alla stessa scuola per subirvi trionfalmente l'esame di ammissione alla « filosofia », o come diremmo oggi, al liceo, dopo avere studiato notti e giorni durante tutte le vacanze con nel cuore un'accorata speranza capace di soffocare ogni sdegno; in secondo luogo

troppo alla difesa ad oltranza della loro tesi. Mi spiace tuttavia dovere affermare che il Nicolini, diligente qual è nella ricerca, ha compromesso assai la sua fama di studioso adattandosi passivamente alle dogmatiche e tendenziose affermazioni del Croce, sia in campo speculativo, sia in campo storico.

(7) Vico, *Autobiografia*, pp. 3-4.

(8) *Ib.*, *Ibid.*

(9) Non basta il motivo, apportato dal Nicolini, della vicinanza della libreria paterna col Collegio Massimo dei Gesuiti. Cfr. FAUSTO NICOLINI, *La giovinezza di G. B. Vico* (Bari, Laterza, 1932), pag. 31.

(10) Vico, *Autob.*, pag. 4.

(11) La mezza tragedia supposta dal Nicolini cade davanti alla serena narrazione dell'autobiografia. Cfr. NICOLINI, *op. cit.*, pagg. 32-33.

gli toccò poco appresso una disavventura che lo convinse a scacciare persino l'ombra del sospetto che gl'insegnanti gli avessero usato un torto, giacchè, troppo giovane (tredici anni) e stanco ancora delle fatiche durate nelle vacanze, non potè reggere allo sforzo e si ritirò dalla scuola con l'animo pieno di rammarico di non avere seguita la via più lunga e più sicura indicatagli dai suoi giudici (12); inoltre, non appena riacquistò un barlume di speranza di potere riprendere con frutto gl'interrotti studi, ritornò pieno di fiducia presso gli antichi maestri (13), più per stima ed affetto che non per un atto di necessaria umiltà (14).

È vero che ancora una volta ebbe poi a lasciare la scuola dei Gesuiti; ma il motivo allora fu lo stesso che lo avrebbe portato più tardi a rimandare per cinque anni consecutivi la immatricolazione alla Università e, appresso, a non reggere alla frequenza dello « Studio privato di Diritto » di Francesco Verde: egli era troppo personale e insofferente di briglie e di metodi, per sopportare una scuola regolare; per questo preferiva studiare per proprio conto, indugiandosi o affrettandosi a suo talento sui punti del vasto programma.

In conculsione: tra il Vico ed i Padri Gesuiti non vi furono intimi e profondi dissidi. Sappiamo bene come sia difficile, per non dire impossibile, riannodare fra gli animi degli allievi e dei maestri rapporti, non dirò cordiali, ma neppure di convenienza, quando quegli animi siano stati divisi da *veri* screzi durante il tempo di scuola... E invece il Vico conservò per tutta la vita una intima amicizia e corrispondenza con numerosi Padri della Compagnia! Anzi, quest'ultimo argomento mi pare che provi anche altra cosa: che, cioè, alla scuola dei Gesuiti il Filosofo abbia coltivato ed accresciuto il buon concetto e la devozione che già aveva in animo verso quella « pretaglia » e « fratria », verso quelle « zimarre sacerdotali e cocolle fratesche » fra cui — dice il Croce — « più ancora che fra toghe di giuristi, menò la sua vita filosofica e letteraria » (15).

Nè so davvero dolermi che questo sia motivo di rammarico per i difensori della tesi di un Vico « libero pensatore »...

## LA GIOVINEZZA

Procedendo negli anni, venuto il periodo dell'adolescenza, il Vico venne raccogliendo larga messe di favori dagli ecclesiastici.

Senza ripetere quanto già dissi altrove (16) circa gli anni che vanno dal 1687 al 1695, sottolineerò soltanto alcuni dati. In primo luogo va notato l'invito fattogli dal Vescovo d'Ischia, Mons. Geronimo Rocca, di recarsi a Vatolla, nel Cilento, presso il fratello marchese Domenico Rocca e ivi, curandosi la salute, vivere a castello con un colorato titolo di precettore dei quattro figli del marchese stesso.

Il Vico, giovane di diciannove anni, si era ridotto alla soglia della tisi per

(12) VICO, *Autob.*, pag. 5.

(13) *Id.*, *Ibid.*

(14) Cfr. NICOLINI *op. cit.*, pag. 35.

(15) B. CROCE, *La Filosofia di G. B. Vico*, pag. 287.

(16) Cfr. « Salesianum », *artic. cit.*

l'indigenza, per la complessione nervosa che non gli lasciava fermezza, per le fatiche sopportate in studi superiori alla sua età e per le ansie di spirito provate nel non intravedere una via di disciplina mentale consona al suo genio. Quindi l'invito fu un vero regalo della Provvidenza; e il Vico l'accettò; andò a Vatolla e vi rimase fino al 1695, trattato « in tutto pari ai figliuoli » del marchese e carissimo al Vescovo « giureconsulto chiarissimo » (17).

I nove anni del soggiorno a Vatolla gli furono utilissimi anche per altro motivo: egli compì colà « il maggior corso degli studi suoi », approfittando della biblioteca del convento dei Padri Minori Osservanti, messa da loro a sua disposizione con una non davvero comune prova di domestichezza (18).

Dopo tutto ciò, era necessaria una ben amara dose d'ingratitude, per crearsi, nonostante tanti favori e senza alcun motivo contrario, un animo pieno di astio contro il clero, come vorrebbe il Nicolini. E io, proprio, senza documenti alla mano non ammetto una simile deviazione morale in un animo retto come quello del filosofo napoletano.

Oppure ci voleva un fuorviamento mentale, dico filosofico il quale, alleandolo con una corrente di anticlericalismo, lo accecase e lo portasse ad accanirsi, come un qualunque fanatico attivista dell'estrema, contro coloro che portavano la divisa sacra. Ma questa seconda ipotesi, cara ai neo-hegeliani, è appunto quella che già ho messo da parte come definitivamente provata falsa.

Cosicchè rimane da dire che quando il Vico, nel 1695, all'età di ventisette anni, rientrava nel mondo napoletano, aveva certamente l'animo ben disposto verso il clero, se non altro perchè gli doveva riconoscenza.

Se documento c'è, al riguardo, di questa età giovanile, esso, nonchè astio anticlericale, prova una sua vita esternamente improntata a rispetto verso la religione e verso lo stato ecclesiastico; parlo del fatto che l'anno appresso, nel 1696, il teatino Gaetano d'Andrea (futuro vescovo) lo invitava a entrare nel suo ordine; eppure quel sacerdote, fratello di uno dei più accesi novatori « atei », doveva intendersi dell'anticlericalismo che circolava per gli animi di certi giovani napoletani...; quindi doveva avere delle positive impressioni del buon animo del Vico, per giungere a fargli simile offerta (19).

(17) Vico, *Autob.*, pag. 9.

(18) *Ib.*, *Ibid.*, pag. 10.

(19) Vico, *Autob.*, pagg. 22-3. Delle relazioni con Casa Rocca il Nicolini dice tante cose erudite nel suo studio sulla giovinezza del Nostro, ma non sa vedere l'ingioso. Il Nicolini pone parallelo alla permanenza in Casa Rocca il continuo contatto cogli atei napoletani e perciò afferma che, uscito da quella famiglia, il Vico entrò nel suo naturale ambiente di anticristianesimo con cui aveva già stretto commercio letterario. È perciò evidente che, per lui, l'invito del Teatino si riducesse a un « desiderio bonario di dargli (al Vico) modo di trarsi da gravi angustie economiche »...; è, inoltre, evidente (!) che

il medesimo Teatino facesse tale invito al giovane filosofo perchè lo conosceva invischiato nelle relazioni con i novatori... (cfr. *La religiosità ecc.*, pagg. 31-2). In tutto cotesto modo di parlare, consueto, per altro, al Nicolini, io non vedo di « evidente » altro che questo: che il settarismo può giocare dei pessimi scherzi, fino al punto da fare rinunciare alla logica, al buon senso e alle lezioni della esperienza comune.

Il Nicolini, nel suddetto studio (!), riporta in un'appendice a pagg. 53-55 un documento da cui risulterebbe la possibilità che il Vico abbia fatto parte della Congregazione religiosa dei Teatini come confratello laico. A pare il banale linguaggio con cui il Nicolini tratta l'argomento, mi

Ma veniamo ora, al periodo veramente problematico: quello della virilità.

Pare che ad esso sia opportuno restringere l'interrogativo. E io sono senz'altro disposto a riconoscere come probabile l'ipotesi che il giovane filosofo si sentisse risuonare dentro qualche eco degli strascichi della irreligiosità del clima fervente e rivoluzionario attraverso il quale era pure passato illeso; ma è doveroso esigerne argomenti davvero probativi in un senso ben determinato e chiaro.

Ora noi sappiamo che gl'interrogativi posti dal Croce, dal Nicolini e dal Corsano sono motivati da due fatti, i quali meritano ogni considerazione, ma, nello stesso tempo, vanno ridotti nelle loro giuste proporzioni: la frequenza di un ambiente anticlericale e un accenno del Vico stesso a falli giovanili.

Vediamo questi due fatti come si presentano in sè medesimi, al di qua di ogni interpretazione.

Il Vico fu del numero di coloro che frequentavano il salotto del più acceso fra gli spregiudicati anticlericali, vale a dire dell'avvocato Nicolò Caravita. Costui, c'informa il Nicolini (20), nel 1692 si era procurata notorietà per via di una dissertazione — pubblicata poi — contro le « inframmettenze del Sant'Uffizio »; in casa di lui l'avvocato Bernardo De Cristofaro aveva promosso la discussione, durante e dopo il processo, della « linea di condotta da tenersi dalla " Città di Napoli " (il municipio) di fronte alla curia arcivescovile e a quella papale ». Dal salotto del Caravita erano partite azioni di propaganda contro le due curie, come la « protesta » firmata da migliaia di napoletani per l'arresto di alcuni novatori e l'invio a Roma di una deputazione di protesta contro il processo. E, quando il processo ebbe termine, vi si fece sentire ancora per qualche anno lo strascico dell'anticurialismo, assumendo tinte volteriane e anticattoliche, quasi a confermare ancora una volta la esperienza storica che anticlericalismo e anticristianesimo si accompagnano sempre.

L'altro fatto è costituito da alcuni cenni in una lettera scritta al Padre Giacchi (cappuccino), nel 1720. Vi scrive il Vico: « Si ricordan di me, fin dalla mia prima giovinezza, e debolezze ed errori, i quali come gravemente avvertiamo in altrui, così altamente ci rimangon fissi nella memoria, e per la nostra corrotta natura diventano criteri eterni da giudicare di tutto il bello e compito che per avventura altri faccia dappoi ». E, più oltre: « Le prime voci, che in Napoli ho sentito contro di me... erano tinte di simulata pietà (religione), che nel fondo nasconde una crudel voglia di opprimermi... » (21).

pare che sia necessario lasciare affatto sospeso l'interrogativo a questo riguardo, precisamente come fa lui; da sola, la omonimia del religioso laico può lasciare supporre una strana coincidenza e non altro;

tuttavia sarebbe una cosa assai curiosa che il Vico avesse professato i voti proprio in quell'ordine a cui lo invitava il D'Andrea!

(20) Cfr. NICOLINI, *op. cit.*, pag. 170.

(21) *Carteggio, Lettera XI.*



La lettera al Giacchi fa senza dubbio pensare. Tuttavia escludo nel modo più assoluto che, allo stato attuale dei documenti, possa riferirsi a una qualsiasi partecipazione al movimento novatore e al processo, come suppongono gratuitamente il Croce (22), il Nicolini (23) e il Corsano (24). Invece credo che tali accenni possano riferirsi a non ancora chiariti aspetti della frequenza del Vico in casa Caravita; nel mio già citato esame sulla partecipazione del Vico al processo, nonchè negare ogni valore alla lettera sopra riportata, dicevo testualmente: « Penso che possa benissimo sussistere la certezza della sua rettitudine morale e teorica, nonostante la possibilità di qualche fallo. Nessuno ha mai pensato, credo, a porre il Vico sugli altari; quindi non ci stupiremo nè dell'interrogativo aperto, nè della scoperta di qualche reale mancanza che possa risolvere storicamente la questione » (25).

Or ecco che il Nicolini (26) richiama la mia attenzione su uno scritto vichiano del 1703, costellato di giudizi assai severi sopra gl'istituti monastici napoletani e sulla loro implicazione nella congiura antiborbonica del 1701. Sono grato allo studioso napoletano per la indicazione, la quale viene a rispondere all'interrogativo da me lasciato aperto e, in definitiva, a risolvere la questione.

Meglio, viene a mettere la questione sulla via giusta per una obbiettiva soluzione; giacchè, prima di poter dire come esattamente stanno le cose, è necessario chiarire i termini usati dai neohegeliani e collocare i documenti nell'ambiente loro proprio.

Quindi non accetto così come suona l'affermazione che « il Vico partecipò al fervore anticurialista e volteriano del salotto Caravita »; ma intendo vedere come l'anticurialismo e sentimenti affini reagirono nell'animo del Vico e in quale misura vi poterono essere accolti.

### L'ANTICURIALISMO

Bisogna anzitutto distinguere accuratamente anticristianesimo e anticlericalismo.

*Anticristiano* è chi odia e avversa la religione cristiana in se stessa, come istituzione teologica-rituale.

*Anticlericale*, invece, è chi odia e avversa la forma organizzativa esterna dell'apparato ecclesiastico o governo della Chiesa (27).

Non c'è problema vichiano sulla prima forma; mancano nel modo più asso-

(22) Cfr. CROCE-FINETTI, *op. cit.*, pagina X.

(23) NICOLINI, *La giovinezza ecc.*, pagina 127.

(24) CORSANO, *Umanesimo ecc.*, pag. 21. Cfr. anche il citato mio articolo sul processo.

(25) *Artic. citato*, « Salesianum », anno VIII, pag. 342.

(26) *Critica*, luglio 1947, pagg. 85-6.

(27) Si noti, tuttavia, che le varie forme

— cui vedremo più innanzi — di anticlericalismo sono spesso camuffamento dell'anticristianesimo; il clero, rappresentante del magistero dottrinale cristiano, è il bersaglio nominale, ma, più che ad esso, gli anticlericali mirano alla religione; chiare testimonianze di questo fatto sono la massoneria, il liberalismo (di cui il Croce e i suoi adepti sono anacronistici epigoni) il marxismo, ecc.

luto i fondamenti per un interrogativo di tal genere; non abbiamo una traccia benchè minima di dubbi religiosi che siano passati nell'animo del nostro filosofo; abbiamo, al contrario, le più esplicite prove che il suo cristianesimo è tutto di un pezzo, come quello di Roma. Del resto, pur non senza contraddizione, il Croce, e con lui i suoi adepti, riconoscono che una tal questione non va posta (28); è vero ch'essi si contraddicono profondamente quando asseriscono la laicità a-cristiana, se non proprio anti-cristiana dell'opera filosofica vichiana: ma, com'è tradizione tra gli hegeliani, essi vedono tale laicità solo *implicita* nel pensiero vichiano e persino *inconscia*; quindi la contraddizione in parola non si può risolvere biograficamente, ma soltanto attraverso l'analisi filosofica delle opere; e a tale analisi rimandiamo volentieri ancora una volta il lettore (29).

Problema è, invece, dell'anticlericalismo vichiano.

E qui tornano opportune nuove gravi distinzioni.

Ci possono essere, nella mente dell'anticlericale, svariate sorta di avversione alle forme organizzative del clero.

Una forma radicale può essere il misconoscimento del divino mandato che la Chiesa ha di reggere e guidare il popolo cristiano e quindi di legiferare, giudicare e amministrare spiritualmente. Chiamerei questa forma piuttosto *anti-ecclesiasticismo*. Per chi ammette la divinità del Cristianesimo (e il Vico l'ammetteva), quest'avversione e negazione non sono sensate nè mai legittime.

Non mi consta, a onor del vero, che esistano accuse o insinuazioni di sorta in questo senso contro il Vico. Del resto, anche se ve ne fossero, il Filosofo le sfaterebbe senz'altro con le sue alte professioni di attaccamento alla Chiesa (30).

Una forma più specifica di *anticlericalismo* è quella a cui oggi conviene appropriare tale nome; essa si manifesta in coloro che avversano le forme contingenti (e pure riconosciute legittime per qualche diritto storico) di potere temporale della Chiesa. Questa manifestazione, oggi tipicamente italiana, si spieghi sempre con la volontà di prepotere — prima — e d'indipendenza — poi — dell'autorità civile nei riguardi della Chiesa organizzata localmente in stato. Filiiazione diretta di tale anticlericalismo è quella sorda avversione che anima, insieme con altre più obbiettive idealità, i partiti politici nella lotta contro le forme della organizzazione sociale cristiana. La legittimità di tale anticlericalismo è legata in proporzione inversa con la legittimità del potere temporale (immediato o mediato) della Chiesa; ed essendo quest'ultimo un fatto puramente storico e contingente, non si può discutere se non tenendo conto delle circostanze storiche e del peso — negativo o positivo — delle contingenze. Non ci addenteremo qui in una esposizione che porterebbe troppo lontano il nostro discorso.

Anche a questo riguardo credo che neppure si tenti d'intaccare la fama cattolica del Vico; sarebbe ridicolo accusarlo di sentimenti allora inconsueti; nè, se si volesse tentare una simile accusa, la si potrebbe provare con un qualsiasi argomento, data l'*assoluta apoliticità* del nostro Filosofo.

(28) CROCE, *La filosofia ecc.*, pag. 287.

(29) Cfr. più sopra, nota 1.

(30) Cfr. VICO, *Vindiciae*. Edizione Laterza, Bari, pag. 301.

Rimangono due forme di anticlericalismo, entrambe possibili e insinuate, ma non parimenti reali; di esse dovremo fare una più lunga esposizione.

Una specificazione dell'anticlericalismo, comune ai tempi del Vico, è l'*anticurialismo*. Anticuriale è chi si oppone all'ufficiale e pubblico controllo della Chiesa sulle azioni esterne della società e dei privati, in quello che hanno di relativo con la vita spirituale, sia speculativa, sia morale. Così, ai tempi del Nostro, era detto anticuriale chi avversava il tribunale del Sant'Uffizio, le inquisizioni, la congregazione dell'Indice, eccetera. Bisogna dire che l'avversamento attivo, efficace o no poco importa, alle forme inquisitorie e giudiziarie della Chiesa *in foro externo*, con tutte le sfumature ch'esso può storicamente assumere, non è neppur esso legittimo per un cattolico; la Chiesa, società giuridicamente perfetta, ha i suoi tre poteri (legislativo, giudiziario ed esecutivo) i quali le devono essere riconosciuti da coloro che vogliono rimanere in essa (il che è sempre libero).

C'è, infine, un'ultima forma di pseudo-anticlericalismo, la quale, per la sua varietà di cause, difficilmente può appropriarsi un nome specifico; essa si manifesta contro tutti i possibili e variabili errori pratici degli uomini di chiesa, come le degenerazioni temporali del potere spirituale, la cristallizzazione del macchinario amministrativo, le superate e lente prassi curiali, le piccole politiche di questa o quella chiesuola o sacrestia, le beghe locali che nulla hanno di cattolico e di ecclesiastico, le inframmettenze negli affari politici e cittadini, eccetera eccetera; tutti questi errori (quando sono davvero tali, non a capriccio del primo giudice della strada o del caffè...) sono legati a uomini, a tempi e a luoghi e non hanno nulla a che fare con lo spirito evangelico e con la larghezza di vedute della Chiesa; quindi, considerati come vere e proprie autolesioni, non solo son oggetto di libera discussione, ma sono stimoli a quella critica interna di cui la Gerarchia, cosciente del suo ufficio, non può non accogliere i suggerimenti e le denunce. Che questa critica sia costruttiva hanno mostrato i concilii, i sinodi e i pastori locali, quando, attraverso i secoli, purificarono la Chiesa dalle sue scorie, abolendo o modificando strutture, metodi e anche uomini. Nulla di illegittimo, quindi, in tale critica e nell'avversione alle forme d'intrigo e di borghese maneggio, se non si voglia dichiarare illegittima persino la vigilanza disciplinatrice del Pontefice romano e dei Vescovi...; il buon cattolico non è certo costretto ad accarezzare le manchevolezze della Chiesa, nè nei suoi membri, nè nelle sue organizzazioni.

Su queste due ultime distinzioni bisogna far vertere il problema per rispondere alle generiche accuse di « anticurialismo » che Croce, Nicolini, ecc., fanno al nostro Filosofo.

Per rispondere alle loro accuse non si può partire da presupposti o preconcetti filosofici, ma bisogna confrontare i documenti nel loro valore biografico; il che importa la cura d'impostare la questione sulla base integrale di tutti gli aspetti che in essa possono e debbono convergere.

TERRENO REFRATTARIO. - Gli strascichi del processo del 1688-92 furono anticuriali nel senso proprio, vale a dire contro le forme inquisitorie che avevano stroncato il movimento ateo-novatore.

Le manifestazioni di tali strascichi il Nicolini le localizza soprattutto nel salotto dell'avvocato Caravita; può darsi che avessero anche più vaste risonanze, ma a noi preme rivedere la posizione del Nicolini stesso al riguardo e perciò prenderemo le mosse per il nostro esame solo dalle relazioni del Vico coll'avvocato Caravita.

Ci premono, al riguardo, alcune osservazioni, che, se volessimo, sarebbero già di per se stesse capaci di scagionare completamente il filosofo. Anzitutto il Vico entrò nel salotto Caravita non per simpatie di anticurialismo, ma unicamente per interessi letterari. Tornato da Vatolla a Napoli nel 1695 (a ventisette anni) egli stesso ci fa sapere che, dopo tanti anni di solitudine e di studio nell'appartato Cilento, « non solo viveva da straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto. Non per tanto ch'egli era di questi sensi, di queste pratiche solitarie, non venerava di lontano come numi della sapienza gli uomini vecchi accreditati in iscienza di lettere e ne invidiava con onesto cruccio ad altri giovani la ventura di conversarvi » (31). Sommamente desideroso di entrare nel mondo della cultura, eppure timido e inesperto di costumanze sociali, stentava a trovare appoggi e simpatie (a vero dire, non ne trovò mai...); quindi accolse con entusiasmo la presentazione che il letterato Giuseppe Lucina fece di lui al Caravita, perchè lo introducesse a qualche manifestazione di vita letteraria o forense.

Il Lucina « avendo sperimentato il giovine quanto valesse, si doleva gentilmente che non se ne facesse alcun buon uso nella città », ci dice il Vico stesso (32); e perchè il Caravita stava pensando di raccogliere un certo numero « di componimenti in lode del signor Conte di Santostefano, Vicerè di Napoli, nella di lui dipartenza... proposegli il Vico per l'orazione che bisognava andare innanzi agli altri componimenti ».

Fu da quel momento che il Vico « cominciò a salire in grido di letterato »; non è mia intenzione rifare la storia degli appoggi avuti allora e poi dal Caravita; ma è documentato nell'autobiografia del Vico, che tali appoggi si risolvettero solo e sempre in fatti culturali assolutamente indifferenti a motivi religiosi ed ecclesiastici.

In secondo luogo, va notato che è far torto alla grande perspicacia e all'acuto ingegno del Vico, il metterlo inconsideratamente in balla dei superficiali motivi volteriani, scettici e antidisciplinari che correvano sulle bocche di quegli uomini affatto ordinari. Mi si passi una sentenza: « quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur »; e io penso che, alla critica superficiale e fanatica di

(31) Vico, *Autob.*, pag. 22.

(32) *Id.*, *Ibid.*, pag. 23.

quegli uomini di mezza cultura, egli, magari con qualche intemperanza di forma, oppose, al più, la sua personale critica di buon cattolico.

In terzo luogo ribadisco una osservazione già fatta: se il giovane avvocato G. B. Vico fosse stato fuor di strada (e lo sarebbe stato nella supposizione di un'aderenza alle idee del Caravita) non sarebbe certamente stato invitato a intraprendere la carriera ecclesiastica da un uomo della sagacia del Padre Gaetano D'Andrea. Assai valida come argomentazione contraria alla implicazione del Vico nel processo, questa osservazione valga quanto può anche per le influenze del Caravita, tenuto conto che l'invito veniva fatto nel 1696.

E da ultimo vorrei che fosse messo nel dovuto rilievo questo fatto di straordinaria importanza: proprio negli anni in cui frequentava il salotto del Caravita, egli scriveva e insegnava con piena ortodossia e con slancio (quasi direi: zelo) cattolico; di questa sua attività rimangono le belle *Orazioni inaugurali* degli anni 1699-1707, il *De nostri temporis Studiorum Ratione*, del 1708 e il *De Antiquissima Italarum Sapientia*, del 1710. Questo fatto sarebbe inesplicabile, se non si ammettesse che, se ribellione ci fu, essa non verteva già su forme giuridiche-disciplinari dell'apparato ecclesiastico, ma, al più su aspetti contingenti delle manifestazioni esterne del cattolicesimo dei suoi tempi e dei suoi luoghi. Questo argomento stimo possa essere il più forte e definitivo.

I GIUDICI NELLA DI LUI CARRIERA. - Nè questa provvisoria conclusione viene smentita da quanto sappiamo circa le reazioni opposte dal Vico alle manifestazioni curiali da cui egli dovette essere personalmente toccato.

Osserviamo dapprima i rapporti ch'egli ebbe col mondo ecclesiastico nello impostare la sua carriera. Si sa, in proposito, che il Cappellano Maggiore della Corte Vicereale napoletana era presidente nato della commissione giudicatrice dei concorsi a cattedre universitarie, nella quale commissione non mancavano i rappresentanti di taluni ordini religiosi: francescani, domenicani, gesuiti, ecc. (33). Ora il Vico dovette concorrere più di una volta per sistemarsi col conseguimento di cattedre; eppure non si conosce nemmeno un gesto men che rispettoso verso i dignitari ecclesiastici che di volta in volta incontrava sul proprio cammino...

Così nel 1699, nei riguardi di Mons. Diego Vincenzo Vidania, cappellano maggiore e prefetto degli studi, allorchè si trattò del conseguimento della cattedra di Retorica, fu affatto passivo, lasciando che per lui brigasse il Caravita, mentre egli si contentava di preparare la lezione di prova (34).

In seguito ebbe altri accostamenti col Vidania; l'autobiografia ricorda anzitutto una breve correttissima polemica d'interesse giuridico (35), i cui documenti furono conservati nella loro forma originale (36), e di cui è testimonianza il *De Uno*, nato per rispondere alle obiezioni dello stesso Vidania. Il secondo accostamento fu per il concorso alla « cattedra primaria mattutina di leggi », e

(33) NICOLINI, *La giovinezza, ecc.*, pagine 190-1. LINI, *op. cit.*, pagg. 188-191.

(35) *Id.*, *Ibid.*, pag. 32.

(34) VICO, *Autob.*, pag. 24. Cfr. NICO-

(36) *Carteggio, Lettera V.*



per quanto il conferimento gli fosse negato, egli non ebbe (o non ci fu conservata) nemmeno una parola di amarezza per il dignitario ecclesiastico; l'autobiografia, narrando il fatto non cessa per nulla di essere sommamente riguardosa (37).

Al termine della vita, poi, quando domandò al nuovo prefetto monsignor Galliani Celestino e al suo sostituto monsignor Nicolò De Rosa l'assegnamento della propria cattedra al figlio Gennaro, non ebbe neppure occasione di reagire, giacché la domanda venne senz'altro esaudita (38).

Tutto ciò merita attenzione: se mancano reazioni anticurialistiche nei pochi rapporti che il filosofo ebbe con le curie, non so davvero come possa sussistere l'accusa di anticurialismo...

IL REVISORE ECCLESIASTICO. - Il rilievo ottiene anche maggiore importanza, se volgiamo la mente a quell'aspetto particolare della pressione curiale che fu la revisione ecclesiastica delle opere da mandarsi alle stampe.

Qui la storia si fa complessa; i sostenitori dell'anticurialismo vichiano sogliono affermare che i cattolici non hanno il coraggio di toccare questo tasto; ma tale affermazione fa per lo meno sorridere, solo che si badi alla continua regolarità e somma correttezza con cui si svolsero le relazioni del Vico con il suo Revisore (39). Vedremo facilmente che non ha ragione di sussistere la interpretazione secondo la quale il Vico non avrebbe avuto il coraggio di lottare contro l'onere curiale della revisione, ma avrebbe preferito eluderne la vigilanza con una tattica d'insincerità.

La questione principale, l'unica, anzi, riguarda la Scienza Nuova, come quella che sola porta con sé la (falsa) accusa di eterodossia.

La questione non è nata né col Nicolini, né col Croce; già era accesa ai tempi di Vincenzo Cuoco, con posizioni molto più ardue e audaci che non quelle odierne circa le finzioni del Vico.

Secondo il Cuoco, la *Scienza Nuova*, nella prima redazione (la quale era in forma negativa), non sarebbe stata approvata dal revisore, poichè la curia si era insospettita e resa vigile dalla *Istoria Civile del Regno di Napoli* (edita con incredibile fortuna da Pietro Giannone nel 1723): quella edizione sarebbe stata apertamente anticattolica.

Il Vico, allora, avrebbe rielaborato la sua opera, celandone il fondo non cattolico col porla, almeno formalmente, al servizio della Chiesa; ne sarebbe nata quella, che noi possediamo, *Scienza Nuova Prima*, piena di oscurità e di contraddizioni in seguito agli sforzi del Vico intesi a carpire il lasciapassare della curia.

Senonchè, sempre secondo il Cuoco, il Vico avrebbe trovato il modo di riportare il suo scritto alla originaria concezione, progettando la edizione di Ve-

(37) Vico *Autob.*, pagg. 44-6.

(38) GIOVANNI GENTILE, *Studi vichiani* (Firenze, Le Monnier, 1907), pagg. 221 e seguenti.

(39) Questo è uno degli « argomenti »

che il Nicolini oppone alla interpretazione cattolica della filosofia vichiana; non è il suo campo, però, ed egli non può fare altro che « stupirsi » del fatto che i cattolici « o-sino » opporsi alla interpretazione crociana...

nezia (poi mancata); ma ecco che il progetto fallì e il fallimento ci privò della genuina *Scienza Nuova*, la quale non avrebbe avuto certe contraddizioni, di cui appunto per imposizione del censore, sono invece piene le edizioni note (40).

Tutte queste affermazioni, testimonianze delle ridicole montature in cui si affaccendavano gli anticattolici del secolo scorso, sono ormai superate e sepolte dalla critica storica. La prima edizione mancata (in forma negativa) non fallì perchè non approvata, ma perchè all'autore mancarono i fondi sperati dal Cardinale Corsini (41), il quale, pure, aveva accettato il patrocinio dell'opera (42). E il manoscritto, si noti, venne poi donato al padre Lodoli (43) senza timore di compromettere l'autore... Di più, il Vico stesso ci dice che il canonico Giulio Torno, suo revisore ecclesiastico, « per una sua altezza d'animo con cui guarda le cose del Vico, voleva fare stampare con alquanti associati » quel manoscritto, che però ormai l'autore intendeva rifiutare « avendo di già trovato questi principi per la via positiva » (44). La mancata edizione veneta, a sua volta, era tanto poco anticattolica, che il Vico medesimo non temette di donarne il manoscritto al gesuita padre Domenico Lodovico, con una dedica di lacrime: « Al Tibullo cristiano padre Domenico Lodovici, questi dell'infelice *Scienza Nuova* miseri e per terra e per mare sbattuti avanzi, dalla continova e tempestosa fortuna aggitato ed afflitto come ad ultimo sicuro porto Giambattista Vico, lacero e stanco, finalmente ritragge » (45).

Davanti alla evidenza di queste prove contrarie che accantonano definitivamente le accuse del Cuoco, non v'è che da tacere; e il Nicolini ha il buon senso di accettarle per buone. Anzi il Nicolini stesso fa rilevare un fatto che serve come nuovo argomento: che, cioè, l'approvazione data dal revisore ecclesiastico alla mancata *Scienza Nuova* negativa, servì per la *Scienza Nuova* prima (46).

Tuttavia il Nicolini vuole affermare che, in fondo in fondo, qualcosa di vero dev'esserci nella presa di posizione del Cuoco e riferisce di avere associate alcune prove (47): Sulle pagine di una copia della *Scienza Nuova seconda* (17303, egli ha veduto ed esaminato alcune postille di mano ignota (ch'egli però stima essere di uno scolaro del Vico, forse il Genovesi), le quali or qua or là esplicitamente denunciano l'intervento del revisore ecclesiastico per varie manipolazioni di quello che doveva essere il testo genuino del Vico; osserva il Nicolini che tali interventi giustapponevano al pensiero vichiano degli accanimenti i quali tappavano solo in parte le falle dal Vico aperte nella dottrina cattolica, falle che qualche decennio appresso riappariranno all'esperto occhio del domenicano padre Finetti come contraddizioni scandalose (48).

(40) Cfr. *Critica*, Napoli, anno XXXIX, pagg. 301-9. Cfr. pure VINCENZO CUOCO, *Scritti vari* (Bari, Laterza, 1924), a cura di Cortese-Nicolini. Cfr. infine B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, pagg. 91-5.

(41) Vico, *Autob.*, pag. 48.

(42) *Carteggio*, *Lettere* XXVIII, XXIX, XXX, XXXI.

(43) *Aggiunta all'autobiografia*, pag. 71.

(44) *Ibid.*, pag. 71.

(45) *Ibid.*, pag. 77.

(46) *Critica*, Napoli, Anno XXXIX, pagine 302-303.

(47) *Ibid.*, Napoli, anno XXXIX, pagine 304-309.

(48) *Critica*, Napoli, Anno XXXIX, pagina 309. Si tratta di chiarificazioni che in fondo, sotto il punto di vista puramente

Bene; ammetto che la ignota mano abbia colto nel segno; ammetto anche che le osservazioni del Finetti colpiscano le non conciliate correzioni del revisore; ammetto ancora che nella *Scienza Nuova* si possano trovare mende dal punto di vista cattolico; insomma ammetto tutto ciò che il Croce e il Nicolini affermano su questo soggetto.

Ma tutto questo non è che premessa. Quale la conclusione? Che cosa rimane *provato*?

Non rimane provata certamente la eterodossia del Vico (già fuori questione). Le correzioni del canonico Torno si limitano a inesattezze storiche e dommatiche di carattere affatto marginale, che non intaccano la sostanziale obbiettiva dottrina della S. N., la quale rimane, qual era prima delle correzioni, cristiana. Il padre Finetti polemizzò sulla S. N. dal punto di vista scritturale e fece bene la sua parte; ma non potè certamente provare neppure lui la eterodossia dell'autore (49). Se qui miravano il Croce e il Nicolini (e pare appunto che almeno vi mirasse il Croce nella sua introduzione al libro del Finetti), sbagliarono il bersaglio.

E neppure — ciò che fa al caso nostro — rimane provata una discordia del Vico con il revisore. Vero è che non mancano nelle Opere espressioni che fanno di rammarico per la severità della censura; così nella S. N. (50) egli parla di «alquanto più libertà nello scrivere» che vi era nella «libera e popolare» repubblica di Ginevra; ma ciò dice solo per avallare con scritti colà apparsi quanto egli afferma sulla universalità del fattore religioso nella storia umana.

Nè, infine, rimane provata una tortuosa diplomazia nelle relazioni del Vico con il suo revisore. Per giungere a questa conclusione occorrerebbero ben altri documenti! E noi, invece di documenti in tal senso, abbiamo soltanto delle prove contrarie: il Nicolini fa rilevare, nelle sue *Note al Diritto Universale*, che il revisore per il *De Uno* è stato scelto dallo stesso Vico (51), che il giudizio, forse, è stato stilato ancora dal Vico e solo firmato dal canonico Torno,

filosofico, nulla aggiungono e nulla tolgono al sostanziale pensiero vichiano. Il revisore si preoccupava dei dettagli i quali potevano implicare affermazioni o conseguenze teologiche e perciò suggeriva correzioni, zeppe, riferimenti o altro, che il Vico accettava ben volentieri, dato che lasciavano intatto il pensiero teoretico-filosofico. Il Nicolini, a questo riguardo, non sapendo intendere lui il significato di quelle correzioni ed essendo sicuro che i suoi lettori di parte settaria non le sapranno intendere neppure loro, fa la voce grossa per ingrandire la responsabilità da attribuirsi al Torno e le dice a più riprese *sconce, ridicole, ecc.* (cfr. *La Religiosità ecc.*, pag. 63 e altrove); ma sarebbe facile smontare questo castello con un soffio...

(49) FINETTI, *Difesa della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*. Il Croce ripete, fino alla

noia che questi cattolici del novecento non sono veri cattolici perchè non condannano il Vico come lo condannarono i cattolici del sette-ottocento; e si stupisce che i cattolici del novecento non si scandalizzino più, come quelli precedenti, per taluni accenni eterodossi nell'opera vichiana. Il Croce, però (e il Nicolini con lui), non si stupirebbe più tanto, se si curasse del progresso della critica cattolica in questo campo; noi non ci siamo fermati all'ottocento e abbiamo imparato a sceverare le questioni di dettaglio, le quali possono magari interessare il Finetti, il Balbo ecc., dalla sostanza veramente filosofica dell'opera vichiana. Questa distinzione spiega compiutamente la diversità dei giudizi.

(50) *Scienza Nuova seconda*, n. 334.

(51) *Opere di G. B. Vico*, vol. II, parte III, pag. 774, nota 2.

e che, al momento della edizione del *De constantia*, il canonico Torno era « più disposto che mai » a dare il proprio *placet* (52); ma se così stettero le cose, pare che la revisione ecclesiastica non fosse poi quella prassi tanto difficile per uno che, come il Vico, fosse e agisse da buon cattolico. Ancora il Nicolini afferma che « esisteva una fraterna amicizia tra il Vico e il Torno » (53). E quanto al Torno il Vico ne parla solo quando ormai non c'era più frutto alcuno ad adularlo: la prima volta si limita a dirlo « dottissimo teologo della Chiesa napoletana » (54) e la seconda, ripetuto il breve elogio, si manifesta onorato di essere da lui benvoluto (55).

Il mio parere, che stimo obbiettivo, è questo: date le ottime relazioni fra autore e revisore, superflua era ogni simulazione di ortodossia; e i necessari emendamenti di un'opera piena d'idee così profonde, ma così confuse, qual era la *Scienza Nuova*, furono concertati con facile buon accordo, vale a dire con fine tatto da parte del Torno e con religiosa riconoscenza da parte dell'autore. E in realtà non poteva sfuggire al revisore che dal Vico, ottimo credente e praticante, non dovevano procedere se non libri dettati da animo credente; ammetto, come vuole il Finetti (56) che il Torno non giungesse a comprendere a fondo la S. N. (un'opera tanto discussa ancora dopo due secoli!); ma comprendeva almeno questo, che la S. N. voleva tornare a lode e a sostegno di quel cattolicesimo da troppi avversari dilettranti bersagliato; e non potè non rallegrarsi in cuor suo che un laico prendesse così a cuore l'onore di Dio e del Suo alto governo nel mondo, fino a difenderlo pubblicamente, senza umani riguardi per l'opposto indirizzo della superficiale, frigida e leggera cultura contemporanea. Per questo scrisse con trasporto quel suo giudizio: « *Integrum opus colimat eo, ut uni catholicae religioni inserviat: tantum abest, ut in eo quidpiam vel minimum dogmatis catholicis adversum aut christianae ethicae dissonum offenderim* » (57); giudizio che ripete riguardo alle *Vindiciae* (58) e alla *Scienza Nuova seconda* (59). Per tal modo non contraddice a quanto già aveva detto per il *De Uno* (60) e per il *De constantia Jurisprudensis* (61).

CONCLUSIONE. - Quando, dunque, il Vico venne a contatto con le manifestazioni curiali della vita ecclesiastica, sempre si comportò con la dovuta correttezza e sincerità; se anche dovette soffrire talora per legami che potevano venirgli dal controllo curiale, mai uscì in manifestazioni di anticurialismo vero e proprio. A chi si voglia trincerare dietro la scarsità dei documenti, bisogna rispondere che questo argomento è, nonchè a doppio taglio, affatto ingenuo: non è infatti possibile che, fra tanta erudizione riguardante la vita del Vico

(52) *Ibid.*, vol. II, parte III, pag. 785.

(53) *Ibid.*, vol. V, pag. 132.

(54) Vico, *Autob.*, pag. 48.

(55) VICO, *Aggiunta all'autob.*, pag. 71.

(56) FINETTI, *op. cit.*, pagg. 73-5.

(57) *Scienza Nuova prima* (vol. III delle Opere), pagg. 289-90.

(58) Vico, *Vindiciae* (vol. III, delle Opere), pag. 321.

(59) *Scienza Nuova sec.* (Vol. IV delle Opere, parte II), pag. 318.

(60) *De universis juris ecc.* (vol. II delle Opere, parte I), pag. 262.

(61) *De constantia jurisprudensis* (vol. II delle Opere, parte II), pagg. 587-8.

e l'ambiente in cui essa si svolse, non ci sia traccia di un aspetto che di tale vita non sarebbe certissimamente passato inosservato.

Quindi il Vico non fu anticurialista nel senso dato alla parola negli ambienti napoletani del suo tempo e da noi accettato.

#### RISPOSTA ALL'INTERROGATIVO

C'è un ultimo punto da toccare; ed è l'unico che davvero meritasse quella considerazione che fin qui abbiamo concesso agli altri punti della questione vichiana: voglio dire il già accennato scritto del Vico segnalato dal Nicolini come caratterizzato da inconsuete forti parole contro i monaci implicati nella congiura napoletana del 1701.

Quella *historia*, nella mente del marchese di Villena, ultimo vicerè spagnuolo di Napoli (febbraio 1702 - agosto 1707) doveva riuscire un libello di propaganda politica contro la tendenza austriaca dei congiurati e in favore della tendenza gallico-spagnuola dei repressori; non venne però pubblicata, forse, per le ragioni portate dal Nicolini (62), che, cioè, essa non era sufficientemente tendenziosa.

Orbene, l'intento di mettere in cattiva luce i congiurati incide anche sulla buona fama dei monaci napoletani. È certamente esagerato accostare, come fa il Nicolini (63) il Vico al Giannone nella letteratura anticlericale napoletana; tuttavia questo è un fatto nuovo nella vita letteraria (non certo filosofica) del Vico e merita di venire attentamente considerato.

Per me la *Principum neapolitanorum coniurationis historia*, meglio, gli accenni in essa contenuti e ai quali intendo riferirmi, sono documenti di quello spirito di avversione che più sopra tendevo ad ammettere nel Vico nei riguardi di quelle che possono essere e magari sono (come furono e forse saranno sempre) accidentali mende della vita esterna della Chiesa. Sono anzi disposto a credere che questo non fosse l'unico documento della *forma mentis* di un sol giorno.

Penso che il Vico, nel periodo della prima virilità, amante qual fu sempre del vero e, da buon filosofo, profondo osservatore dei difetti dei suoi tempi in tutti i ceti sociali, abbia provato ripulsione e sdegno per ciò che vedeva non conforme allo spirito di serena religione proprio del Cristianesimo e delle regole monastiche e abbia reagito non in un sol modo nè in un solo effimero momento segreto della sua vita.

Poichè non abbiamo traccia di altri errori giovanili, pare che a questi sensi di avversione siano da riferirsi i cenni già citati della lettera scritta dal Vico al Padre Giacchi nel 1720, diciassette anni dopo la *historia*.

L'interrogativo lasciato aperto trova la sua risposta.

(62) Nota al volume VI delle Opere, pag. 438.

(63) Critica, luglio 1947, pagg. 85-6.



Al tempo stesso viene risolto con qualche documento concreto — nè solo più con supposizioni — il problema delle influenze che il Vico potè subire nel salotto anticurialista del Caravita.

#### LA SINCERITA' DEL VICO

Tanto accanimento dei biografi neohegeliani del Vico per magnificare (mi pare la parola giusta) i falli giovanili di lui, finisce, dunque, in ben poca colpa e in ben scarsa ombra...

Ma, allora, a che scopo supporre che il Vico dovesse maneggiare tanto per far dimenticare o, almeno, farsi perdonare la sua giovinezza *figendosi* cattolico praticante e devoto suddito della Chiesa?

Pare che la supposizione cada da sè, dopo l'afflosciamento della montatura delle colpe. Ed è realmente così. Tuttavia voglio documentare anche la falsità della supposta finzione del Vico, prendendo in esame le rimanenti relazioni del Vico con gli ecclesiastici del suo tempo.

Si tratta di relazioni letterarie e di relazioni religiose.

RELAZIONI LETTERARIE. - Per comprendere intimamente il significato di queste prime, bisogna avere chiaro concetto della psicologia (a vero dire assai originale) del filosofo napoletano.

Astratto da tutto ciò ch'era vita pratica e lontano dalle manifestazioni politiche del difficile suo tempo, era di continuo rapito nella meditazione di problemi che, essendo nuovi, potevano ingenerare nel suo animo ansietà e dubbi circa l'equilibrio e la fondatezza delle soluzioni; di temperamento nervoso, prendeva ombra e s'irritava per ogni contrarietà, per ogni mancanza di riguardo, per ogni fallimento delle sue aspettative; ambiziosissimo di elevare il nome proprio e dei suoi dalla miseria e dalla solitudine, era sempre in attesa del meglio nella sua carriera di letterato, mentre, al contrario, non poteva mai uscire da una condizione assai mediocre; conscio della grandezza propria e delle idee che venivano prendendo corpo nel suo spirito, si doleva di giorno in giorno di non potersi esprimere nella voluta e dovuta compiutezza, onde il suo animo fluttuava dolorosamente fra la speranza e l'abbattimento, fra una soddisfazione e una umiliazione, fra la gioia di una conquista e l'amarezza di una sconfitta.

In una sì scontroso e pur timida e crucciata psicologia, la cura delle relazioni sociali creava una fitta rete di punti sensibili in incessante emozione, in cui difficile sarebbe stato far penetrare la calcolata, astuta, calmissima arte dell'adulatore, del simulatore, dell'intrigante. Questo può capirlo chiunque abbia pratica di spiriti e di vita.

Identico significato, pertanto, ottengono nella esistenza del Vico le relazioni di amicizia e di stima degli ecclesiastici e le relazioni di amicizia e di stima dei laici: bisogno, cioè, di approvazione, per non sentirsi solo, per udire la eco del proprio pensare e del proprio scrivere, per avere un punto di appoggio verso nuovi passi e nuovo cammino.

Indice di questo identico significato è il carteggio o epistolario, in cui troviamo confusi i nomi dell'Elettore di Baviera Massimiliano Emanuele e dell'abate Ludovico Antonio Muratori, del re Carlo di Borbone e del Cardinale Corsini, del Duca Nicolò Gaetani e del futuro vescovo di Nottola Giovanni Chiaiense, del riveritissimo letterato Antonio Magliabechi e del predicatore padre Giacchi, del principe Eugenio di Savoia e del cardinale Troiano Acquaviva, del Leclerc e di padre Gherardo degli Angioli, eccetera, eccetera.

Potrei aumentare di molto il numero dei nomi di ecclesiastici: domenicani, gesuiti, cappuccini, vescovi, cardinali; ma non aggiungerei nulla al già detto. Certo, da tutti cotesti nomi, il Vico non traeva maggior conforto alla sua solitaria e incompresa grandezza, di quello che traeva dall'amicizia dei laici: molte le lodi e le espressioni di simpatia e di encomio per la sua opera di scrittore e di pensatore; ma soltanto per un cortese e barocco ricambio di lodi e di espressioni encomiastiche loro scritte in precedenza dallo stesso Vico. Come nei laici, così negli ecclesiastici egli non trovò mai una vera e profonda intelligenza del suo pensiero nè un aiuto alla formulazione e alla critica di esso; come i laici, così gli ecclesiastici, quando non lodavano senza leggere, lodavano per aver letto distrattamente...; il che, si noti bene, non toglie che essi ponderassero bene le parole di stima che pronunciavano o scrivevano; dotti in materia religiosa, esperti della vita, uomini di governo e di responsabilità, e, perciò stesso, fatti prudenti, non si avventuravano certamente a lodare in pubblico e in privato (anche le lodi private divenivano tosto pubbliche, perchè il Vico se ne andava infantilmente rallegrando con tutti), senza essere sicuri di non collocare male la propria parola di stima; se non proprio a giorno della sua filosofia, essi erano però certamente informati del suo buon nome, delle sue rette intenzioni di scrittore e della sua vita cattolica.

Indirettamente, quindi, queste relazioni vengono a confermare la cattolica religiosità del Vico.

RELAZIONI RELIGIOSE. - Penso però che una diversità ci sia fra i rapporti del Vico con i laici e i suoi rapporti con il mondo ecclesiastico; questi ultimi dovettero essere privi di ogni traccia d'invidia, d'insolenza, di cattiveria, giacchè non ci è dato mai di trovare tali tracce, che, invece, troviamo, più o meno velate, nei rapporti con i laici.

Questa può essere una spiegazione del fatto che il Vico, nelle relazioni con gli ecclesiastici, si sentisse così a suo agio; il clero, avvezzo — per la sua vita di comunità — a tollerare le angolosità dei temperamenti e dei caratteri, lo trattava con maggiore cortesia e carità; e il Filosofo godeva nel sentirsi fraternamente accolto e delicatamente ricambiato nella sua stima.

Ricambiato, ho detto; poichè penso che il Vico nutrisse una profonda e religiosa stima per lo stato ecclesiastico. Non posso prestare fede alla stramba affermazione del Corsano (64), che il Vico avvicinasse il mondo ecclesiastico con le armi in pugno e all'erta in difesa di quella intima e più essenziale laicità

(64) *Umanesimo ecc.*, pag. 31.

di pensiero « che egli, seppur oscuramente, sentiva di dover difendere a ogni costo da insidie e lusinghe » (*sic!*).

Sono convinto che a lui sia rimasto sempre in animo il rammarico di non avere intrapresa da giovane la via del Santuario. Quando la vocazione allo stato comune (la *sua* vocazione, intendiamoci bene, se in essa la Provvidenza gli riserbò la sorte di fare cose tanto grandi) gli ebbe mostrato tutti i propri lati meno piacevoli; quando egli vide quali fossero le gioie che la vita del mondo gli procurava e quanta possibilità egli si fosse lasciato sfuggire di trovare in religione un ambiente raccolto per gli studi e per la fede; allora certamente, se non proprio si pentì del cammino percorso, almeno dovette sentire una non infrequente nostalgia del chiostro. Deduco questa supposizione dal fatto che a sessant'anni egli si rammarica di avere vanamente fatto istanza presso il cardinale Corsini perchè gli procurasse i mezzi per avviare al Sacerdozio l'undicenne figliolo Gennaro (65), che poi gli succedette alla cattedra; in quel rammarico, oltre a una innegabile stima per la condizione chiericale (senza la quale non avrebbe — lui così amante dei figli — sacrificato la compagnia del minore di essi, il beniamino...), c'è anche una sorta di desiderio di procurare al piccolo Gennaro quella felicità ch'egli aveva rifiutato per sè.

E se queste sono supposizioni non del tutto fondate, sono pur sempre meno assurde di quelle del Corsano, il quale, parlando dell'invito al chiostro fatto al Vico dal teatino D'Andrea, lascia capire che il Nostro si doveva guardare dagli agguati che gli si tendevano dagli ecclesiastici perchè portasse al loro servizio le eccezionali qualità di giovane studioso (66).

Ho voluto sottolineare queste mie supposizioni, perchè non si creda — da quanto dissi delle sue relazioni letterarie — che il Vico avvicinasse il clero soltanto per affinità di cultura e d'intelletto, come lascia intendere di pensare il Corsano (67), quando, con scarsa coerenza, dopo avere parlato con dileggio del mondo *pretesco e fratesco* della Napoli del primo settecento, viene poi a riconoscere che gesuiti, teatini, gerolamini, ecc. « univano raffinata perizia umanistica alla intransigente difesa della tradizione e dell'autorità ».

Il Vico sapeva discernere assai oculatamente, nella persona del prete, il letterato e il ministro del suo culto; prova ne sia il fatto che, come informa il Nicolini (68), nella sua pratica religiosa aveva uno stabile direttore spirituale in don Nicola Merola, parroco di Santa Sofia a Capuana; quando andava a confessarsi e al « padre spirituale » parlava dei suoi dubbi, delle sue intenzioni, delle sue disavventure e delle sue fortune, ricevendone conforti e consigli, certamente il filosofo dimenticava per un momento interessi e ambizioni letterarie...

Talora, poi, entrava il fattore dell'amicizia personale.

Abbiamo notizie, in proposito, del caso del padre cappuccino Bernardo Maria Giacchi. Era stato questi, per un momento, celebre predicatore; ammalatosi, conservava relazioni con amici e ammiratori, tra cui il Nostro (69). Il

(65) *Carteggio, Lettera XLIV.*

(66) *Umanesimo ecc.*, pag. 31.

(67) *Ibid.*

(68) *Note* al vol. V delle Opere, pag. 132.

(69) *Note* al vol. V delle Opere, pag. 280.

primo movente dell'amicizia del Vico col cappuccino fu, forse, l'ambizione letteraria; il filosofo ne stimava incredibilmente le lodi, che, riguardo al *De Constantia*, citava tra quelle dei « Savi » (70); e quale profusione di ringraziamenti per esse, in lettere traboccanti di gratitudine! (71). Nè il buon frate lesinava in tali lodi (72), obbligato da quelle che il Vico, a sua volta, gli prodigava per le sue doti di scrittore (73). Tutto questo era però così intimo, così proprio del Vico, che non può sopportare il menomo dubbio sulla sincerità del Filosofo, anche s'egli talora pare esagerare nelle lodi più di quanto comporti il merito del cappuccino, anche se, inoltre, si serve delle lettere di lui per avvalorare di fronte al mondo il contenuto cattolico delle opere da lui lodate. E, infatti, ai moventi letterari dovette ben presto sottentrare qualcosa di ben più profondo, dal momento che il Vico giunse a fare al Giacchi le sue intime confidenze. Penso che per davvero il Vico non mancasse di trovare alla propria venerazione un serio motivo nelle doti di mente e di cuore del Giacchi, in una certa comunione di sentimenti e, soprattutto, in un'assoluta identità di fede; non possiamo negare, così, con una risata, come fa il Nicolini (74), che l'amicizia e la venerazione per il Giacchi rinfrancasse e, in qualche modo, difendesse il Vico nelle sue delusioni di pensatore e di scrittore; l'amicizia sa fare tante cose!

Ma anche quando l'amicizia mancava, egli stimava profondamente il carattere sacerdotale, al punto di trarre motivo di conforto e stimolo al lavoro in qualsiasi attestazione di stima da parte degli ecclesiastici.

È buon documento di ciò la lunga relazione avuta con Lorenzo Corsini, prima Cardinale e poi Sommo Pontefice. Nonostante le delusioni ch'egli provò nelle sue aspettative di soccorsi materiali (prima per la stampa della *Scienza Nuova* negativa e poi per le ordinazioni sacre del figlio Gennaro) continuò a ritenersi onorato di un pur lieve cenno di approvazione e di stima dell'eminente uomo di Chiesa. Intanto nel fatto che, nell'*Autobiografia*, il Vico tralascia affatto di parlare della dedica fatta al Corsini della *Scienza Nuova prima* (75), io vedo una prova che in questa relazione il Vico non ricercava alcuno di quegli illusori mascheramenti di cattolicità che i neohegeliani vogliono vedere nella sua cura delle amicizie e protezioni ecclesiastiche; questa sarebbe stata, infatti, una buona occasione da sbandierarsi... Ma c'è di più: il Vico era e si stimava non solo scrittore cattolico nel senso odierno di polemistà da terza pagina di giornale, ma vero e proprio pensatore cattolico, e intendeva riuscire di lustro alla Chiesa (76); è quindi comprensibile la soddisfazione che gli poteva dare — e lo splendore che poteva dare alla sua opera — il nome e il patrocinio di

(70) Appendice all'*Autobiogr.* pag. 102.

(71) *Carteggio*, vol. V delle Opere, pagine 150, 154, 157, 170, 173, 178, 224, 226.

(72) *Ibid.*, pagg. 153, 172, 179, 184.

(73) *Carteggio*, *Lettere* VIII, XI.

(74) *Note* al volume II (parte III) delle Opere, pagg. 777-8.

(75) *Scienza Nuova prima*, pagg. 287-8.

(76) Sarebbe un bel capitolo della vita del Vico quello che prendesse in esame il fatto e la intenzione di essere scrittore cattolico. Cito in proposito alcuni documenti facilmente rintracciabili nelle sue Opere: *S. N. sec.*, numeri 5, 6, 8, 11, 125, 126, 166; *Autobiografia*, pagg. 39, 54; *Aggiunta all'autobiografia*, pag. 68; ecc.

un Principe di Santa Chiesa! Ancora quando il cardinale venne eletto Papa, quasi ottuagenario, col nome di Clemente XII — anzi, allora soprattutto, — ricevendo una lettera di approvazione del Pontefice per la sua opera di pensatore e di scrittore cattolico, ne gioì, tanto da cantare, per così dire, quel *nunc dimittis* che aveva posto a mo' di conclusione di una serie di correzioni, miglioramenti e aggiunte alla *Scienza Nuova seconda* (77).

#### « NUNC DIMITTIS »

Poniamo fine a queste considerazioni, a cui, soprattutto per mezzo della vastissima erudizione vichiana del Nicolini, i biografi neohegeliani del Vico ci hanno condotti; e traiamo con piena libertà di spirito le dovute conclusioni, che speriamo e crediamo definitive (78).

Il Vico, buon cattolico, fermo in « quelle incontrastabili ragioni le quali evidentissima rendono la verità della rivelazione » (79) e convinto praticante per quella pietà senza la quale sapeva che non si può essere saggi (80), fu per tutta la vita non solo fedele ai principi e alle credenze cristiane, ma anche devoto figlio di Roma, cui considerò sempre degna custode e maestra di tali principi e di tali credenze.

Il suo rispetto verso la Chiesa fu almeno pari allo zelo con cui tenne ad essere non indegno rappresentante della filosofia cristiana; fu sempre schietto, aperto e sincero con i suoi membri, fossero questi laici o ecclesiastici, almeno quanto lo fu contro gli avversari di essa; e se, in qualche momento, tale sincera schiettezza lo portò a dire parole forti e financo roventi, questo non infirma per nulla il suo spirito cattolico, anzi lo fa più umano e simpatico (81).

(77) *Scienza Nuova seconda*, parte III, pag. 306.

(78) Alle medesime conclusioni perverrebbero i biografi neohegeliani del Vico, se procedessero con pari libertà di spirito, accettando i documenti come suonano. Purtroppo, invece, interpretando con spirito di sistema i vari documenti, finiscono col mutarne il significato storico. Il Nicolini (*Critica*, luglio 1947) accusa i cattolici (e si riferisce a Franco Amerio e a me) di essere nemici della « filologia » e della filosofia; i fatti invece ritorcono con estrema facilità l'accusa contro di lui; se, infatti, la filologia (in senso vichiano = erudizione storica) è da lui studiosissimamente curata sotto l'aspetto materiale (dati), sotto l'aspetto formale, invece (significato), viene da lui assai spesso deformata secondo le convenienze della tesi crociana; quanto alla filosofia, poi, s'egli con tal nome intende la ricerca della verità obbiettiva, contraddice al Croce che fa soggettiva la verità circa la interpretazione del Vico) e se,

al contrario, intende crocianamente la libera affermazione del parere soggettivo, contraddice se stesso dal momento che si oppone che i cattolici abbiano una loro libera opinione... Ritorcendo, quindi, contro di lui l'accusa, gli ripeterò le sue stesse parole: egli non è nè filosofo, nè « filologo », il che, certo, non è vichiano.

(79) Parole del Vico riferite dal Solla e riportate dal Nicolini nelle *Note* al volume V delle Opere, pagg. 133-4.

(80) *Scienza Nuova sec.*, vol. II, pag. 166. Cfr. *Aggiunte all'Autobiografia*, pag. 68, dove si rallegra, nonchè adontarsene, di essere dichiarato figlio devoto della Chiesa e della Religione cristiana.

(81) Fossero tutti così i figli della Chiesa! Invece troppi sono suoi critici ignoranti e parziali e troppi altri ne vivono passivamente alla superficie e quasi al margine, non solo trascurandone le mende contingenti, ma ignorandone anche le vigorose potenze interiori, sia teoriche, sia morali, sia carismatiche.



C'è pertanto da rallegrarsi che, come visse da buon cattolico, da buon cattolico morì. Come, infatti, suole accadere, a lui che tanto rispetto sincero aveva avuto per i ministri del Culto da farsi gloria della loro approvazione, della loro amicizia e della loro paternità spirituale, non mancò neppure il conforto dell'assistenza religiosa sul letto di morte. Il trapasso del Vico è quello di un patriarca. Udiamo il Villarosa, suo conoscente personale e primo biografo: vecchio di settantasei anni, « con la maggiore serenità » e « con la più perfetta uniformità al divino volere e chiesto perdono al cielo de' commessi suoi falli, riconfortato co' potenti soccorsi che Chiesa santa presta a' suoi diletti figliuoli e ch'egli stesso avidamente richiese, recitando sempre i salmi di Davide, tranquillamente spirò » (82); lo assistevano i superstiti due figli e il suo « padre spirituale » don Nicolò Merola (83).

Non a torto, dunque, la cultura cattolica, che è poi l'unica vera cultura, considera la vita del Vico come buon argomento per rivendicare a sè quest'uomo che di essa volle essere severamente rappresentante e « autore ».

CARLO CAPPELLO

(82) VILLAROSA, *Aggiunta all'autobiografia del Vico*, pag. 86.

(83) NICOLINI, *Note all'Autobiografia*, Vol. V, delle Opere del Vico, pag. 132. Notiamo così, di passaggio, che il medesimo don Merola fu il solo amico che gli rimase vicino dopo la morte, quando i « laici » gli davano ancora una prova della loro solita infedeltà. Infatti, secondo il racconto del Villarosa (citata *Aggiunta all'autobiografia*, pagg. 86-7) e del Nicolini (*Note* al vol. V delle Opere, pagg. 132-3), al momento dei funerali, per una futile discor-

dia di meschino punto di onore fra i rappresentanti della Confraternita laica di santa Sofia, a cui il Vico era aggregato, e i professori della Università intervenuti al trasporto funebre, la salma venne abbandonata nel cortile di casa; di là dovettero pensare il parroco e il figlio Gennaro a trasportarla nuovamente nell'abitazione in attesa della sepoltura, la quale fu poi fatta onorevolmente senza preoccupazione di confraternite, solo con accompagnamento religioso e corteo di amici.

## ABOUT THE MISUNDERSTANDING THAT GAVE RISE TO THE THEORY OF HYLOSYSTEMISM

SUMMARIUM. — Hodie in America vulgari coepit hylesystemismus, ut theoria philosophica magis consona cum inventis scientificis quam vetus hylemorphismus. Componentia corporum conservant individualitatem sed concurrunt in unitatem novam: systematis vel totius. In mutatione substantiali plus manet quam sola materia prima, plus innovatur quam sola forma. — Accuratius tamen inspecta nova doctrina non est philosophica sed repetitio effatorum physicorum...

The last decade has witnessed new astonishing developments in the realm of physical sciences. New views on the constitution of the universe have yielded to newer ones, to the extent that presently a brand new "Weltanschauung" is taking the place of the outmoded Aristotelian and Newtonian world-views. This third universe, the universe of the present day, is conceived in the light of our knowledge of the structure of the atom radioactivity, and the attempted interpretations in terms of mathematics, relativity, and the new views of space, time, and action. The human eye, from the contemplation of the macrocosm, has plunged into the search for the secrets of the microcosm. The conception that has hence resulted, is an *atomic* one.

The verdict of the new science is that matter is atomic in structure, that, namely, the core of the physical body is constituted by a system of « atoms ». The atom no longer is, of course, what it was to the older chemists. It is, roughly speaking, a miniature solar system, not a solidly static continuum. Its units are called protons and electrons. The protons are positively charged, and the electrons negatively. The protons are in the nucleus, or central portion of the atom. The nucleus also contains electrons. Thus there are two kinds of or two places for electrons. Besides the nuclear, there are the planetary, which, as negative charges, revolve around the nucleus at high speed, as the planets revolve around the sun.

Such conditions given, substantial or chemical change is brought about by the union of two or more elements or the replacement of one or more elements

in the compound by others. Under this construct of electrons, when the number of electrons in the nucleus does not balance with the number of protons, there will be electrons of the planetary type outside the nucleus and revolving about it to the number required to make the balance. These electrons travel around in their orbits at great velocity. Nor will they always be in one orbit; nor is the number the same for the different elements. The ring or orbit in which they travel may contain one, two, or more electrons, according to the distance from the nucleus. To split up the atom would mean to separate every positive charge from every negative, whether of the nucleus or planetary.

It is simply impossible to assemble in brief space an account of all that this new theory contains or implies, or of the experimental evidence on which it rests. However, it is beyond doubt that such a theory has wide metaphysical implications. And this is what interests us. At the sight of the ever increasing amount of positive results in the investigation of the heart of matter, we are moved to ask: Has substance perished? Has dualism breathed its last? Apart from all deductions, will the observed facts accomodate themselves to any theory of hylemorphism, or matter and form? The issues are profound: they touch the bedrock of metaphysics, the ontological foundations of reality. Through these turbulent waters we have to steer the course of Scholastic philosophy. Is an adjustment possible? Is it possible to apply to the modern universe not only the essentials of Scholasticism, but the commonly held opinions of the greater Scholastics? Or, briefly, what we ask is: Can Scholastic Hylemorphism meet the facts? If not, are the so-called facts really facts? Or, finally, if the facts are facts, whose account of their causes or nature is better, the Hylemorphist's or that of the modern atomist?

These urging questions have been dinning in the ears of the Scholastic philosophers and have stirred up manifold attitudes among them according to a more or less adequate approach either to science or to philosophy. Briefly, these attitudes can be summed up as follow. Some Neo-Scholastics, laying too much stress upon the dependence of philosophy on science, have either sought to show in the data of modern science evidence for hylemorphism, or tried to modify or alter hylemorphism in order to make it compatible with the physical facts, or, finally, have concluded that we must abandon hylemorphism, at least as far as inorganic bodies are concerned. On the other hand, a group of them have rightly interpreted the position of hylemorphism vis-à-vis the problems of science, and have clung to it in its pure form *metaphysical* system.

In the present discussion we are concerned with the opinion of those contemporary Schoolmen, who have thought it necessary to throw hylemorphism out of the window, and have set out to build up a new explanatory theory of the constitution of physical bodies.

## THE STAND OF THE NEW THEORY

It was as back as 1935 that Albert MITTERER began to win attention in Scholastic circles in Europe with his « weltbildvergleichende Forschungen » embodied in his critical work « Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute » (1). The new doctrine was subsequently taken up and spread out in America by Celestine BITTLE in one of his widely circulated philosophy textbooks, « From Aether to Cosmos » (2). Trough these studies there runs a common theme: Modern Scholastics have discarded the pseudo-scientific views of St Thomas. It is not denied that the basic achievements of St Thomas' thought constitute a  $\kappa\tau\eta\mu\alpha$  εἰς ἀεί, they are everlasting and indestructible because sharing in the very eternity of the foundations of thought and reality. But much of that which had been grounded on the precarious data of a precarious science cannot any longer be maintained by a serious-minded philosopher. Together with the carcass of a long since succumbed science we must reject every correlative philosophical superstructure. In the thought of St Thomas the elements of perennial value must be separated from the ephemeral, if we want to make that thought the moving force that it should be in our modern world.

From this standpoint Mitterer's speculation gets its start. The whole process of theorization can be divided into three different phases. Firstly, nowadays it is absolutely necessary for philosophy to *meet science*. Science is presenting new data, which disconcert the facile explanations of the ancient philosophers: a new interpretation is needed. It is a matter of fact for the modern scientist that bodies are highly heterogeneous, composed as they are of widely differing minimal parts, which have their distinctive mass and weight (3). It is a matter of fact that in chemical change protons, neutrons and electrons retain their identity; when an atom breaks down wholly or in part, these particles have an existence of their own outside the atom; in chemical displacements groups of atoms, called radicals, act as units as if they were single atoms (4). In chemical change more changes than substantial form: there is « change of system, matter and energy » (5). Bodies change without being acted upon by extraneous causes, as in the case of the radioactive elements. Here activity is truly spontaneous (6). A radioactive element in a compound continues its radioactivity: for example, radium chloride and in radium sulphate continues to decompose into radon. Now, Bittle remarks, « it is only on the supposition that radium and chlorine *retain* their identity in the compound that one can

(1) Band I, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik*, Innsbruck, Tyrolia, 1935.

Band II, *Wesensartwandel und Artensystem der Physikalischen Koerperwelt*, Bresanone, Weger, 1936. A third volume of this series was at that time only in preparation.

(2) C. V. BITTLE O. F. M. Cap., *From Aether to Cosmos*, ch. XIV, Bruce, Milwaukee, 1941.

(3) BITTLE, o. c., pp. 327-328.

(4) *Idem*, p. 331.

(5) *Ibidem*.

(6) *Idem*, p. 332.

understand how radium can be transmuted into radon, while it is part of the compound » (7). Furthermore, the protons, neutrons and electrons in an atom are spatially separated from one another, each existing separately within the larger whole. Each should have, therefore, a distinct substantial form. But hylemorphism admits only one substantial form in the atom. How can, then, « this single form traverse (*sicy*) the intervening gaps of space? Since it cannot exist outside matter, and there being no matter (in the accepted sense) (?) between the nucleus and the orbital electrons, there seems to be no possibility for one form to inform all the parts of the atom at once. In that case, however, it fails in its essential function » (8).

One conclusion, then, is certain: if these facts are facts, — and both Mitterer and Bittle encertain no doubt about that —, the old hylemorphic theory becomes altogether unsuitable to supply an adequate explanation. The second step comes, therefore, only too natural: let form be ostracized from the physical bodies. Indeed, facts show that bodies are pluralistic, not dualistic; that their inner stuff is heterogeneous, not homogeneous; that they conceal an amazing complexity of self-activities, and are of themselves independent of the causality of extrinsic agencies. Thus hylemorphism is rejected as unsatisfactory in the explanation of the inorganic world.

Here Dr. Mitterer steps to the fore and propounds a reinterpretation of the scientific data. This is what constitutes the *Hylosystemistic Theory*. The physical (as opposed to biological) hylomorphism of St. Thomas has a formidable opponent, according to Mitterer, in the modern theory of Hylosystemism (Hylosystemismus, hylomere Konstitution), which is based upon the experimental facts of modern science with regard to molecular and atomic constitution. It regards the physical object as *an atomic energy system constructed of material particles* ("hylons") (9). This theory of modern physics challenges the hylemorphic theory of St. Thomas with perfect right, for both theories stand upon the same level: they dispute about the very same object—the constitution of the corporeal substance, which viewed from one angle is a phenomenal, from another an essential type. They possess a common objective—to express the very inner and essential constitution of corporeal substance responsible in last analysis for the existence of the object in a definite natural species (10).

(7) *Idem*, p. 333.

(8) *Idem*, p. 335.

(9) Cf. BITTLE, p. 322: A natural body is « *an atomary energy system*, in the sense that the atom of an element and the molecule of a compound are composed of subatomic particles (protons, electrons, etc.) united into a dynamic system working as a functional unit ».

(10) MITTERER, o. c., II, 13: « Beide

Konstitutionem (Hylomorphismus und Hylosystemismus) erheben theoretisch den Anspruch, Wesenskonstitution der physikalischen Koerpersubstanzen zu sein, d. h. jene Konstitution, die als sachliche Grundlage ihrer gemeinsamen Wesensgattung (Koerper) und ihrer voneinander verschiedenen Wesensart (Koerperat) anzusehen ist ».



## THE SPECIFIC CLAIMS OF HYLOSYSTEMISM

It is a fundamental claim of this modern view that the hylomeric constitution meets all the requisites for the expression of the essential constitution of corporeal substance. It presents a whole resulting from a union of parts, not from a mere sum of them; a whole attained by natural, not artificial union; a structure achieved intrinsically, not accidentally. Such propositions are proved by the advocates of Hylosystemism in the following manner.

1. - The hylomeric constitution is a *real essential constitution*. In fact, "the hylonic parts (electrons, protons, neutrons) are real parts which combine to form a *whole* (the atom, the molecule), and this whole is certainly more than the mere numerical sum of its constituent parts. Their union effects a real energy system which acts as a functional unit" (11).

2. - "This hylomeric constitution is *natural*, because it is brought about by the natural tendencies of the subatomic particles and not through extraneous compulsion... The atom is a natural structure, produced by the natural forces inherent in the particles" (12).

3. - This union is *intrinsic and substantial*, because "the hylomeric parts are the *intrinsic cause* of the whole, so that the whole is constituted through the agency of these parts (*per se*, not *per accidens*). Because of this fact, the atom is a natural individual unit of action, and not a mere aggregate of separate substances drawn together by an outside agency" (13). These parts are *substantial*: and this is proved negatively. Indeed, sasys Bittle, "no valid reason can be advanced why it should not be possible or a substance to be the resultant of a combination of other actual substances" (14).

What is, then, clearly meant by the Hylosystemists is that:

1) The individual elementary atoms in a compound molecule and the nuclear protons, electrons, and positrons, the planetary electrons, and energy particles, i. e. quanta and photons in the atom, are the essential parts of the corporeal being—mind you, they are "essential", and not merely integral parts (15).

2) These essential parts are themselves complete material substances. The constitution of the body which they form is not, therefore, hylomorphic, but *hylomeric*: i. e. the body is a system of corporeal substances (16).

Such a constitution—the Hylosystemists claim—is demanded by the data of experimental science (17). It is specifically the case of *chemical change*, as modernly viewed, that seems to find a satisfactory explication only in a hylomeric constitutional conception. Thus Mitterer proceeds to analyze a few particular instances: three common chemical changes on the molecular level,

(11) BITTLE, *o. c.*, p. 325.

(12) *Ibidem*.

(13) *Idem*, p. 325-326.

(14) *Idem*, p. 326.

(15) *Idem*, p. 323.

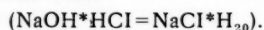
(16) *Idem*, p. 324.

(17) *Idem*, p. 327.

and their counterparts on the atomic plane are presented (18). Specifically, it will be discovered that in substantial change much more remains than prime matter: much more changes than substantial form. In molecular change, for example, at least the atoms remain, not reduced to a common substrate, but retaining their specific natures. What changes is essential-matter, essential-system, essential-energy, and in no way can these be reduced to accidental forms, or merged in a single substantial form (19). Specific change, as the modern theory proves it takes place, is an inner-substantial change of substance, which may be called inner-substantial transsubstantiation, or, more exactly, partial transsubstantiation. All this is impossible according to hylemorphism, which knows of no change of substance as such (20). Moreover, hylemorphism speaks of specific change as instantaneous ('fit in instanti'); but modern physics shows that this is never the case, that there is a definite reaction time, necessary per se, in view of the local motion requisite on the part of the particles (21). Finally, the facts concerning crystalline structure (22); the law of constant and multiple proportions in the quantity of the elements entering the compound (23); the specific change of elements into infra-atomic particles, and viceversa, through radio-active displacement; artificial transmutation of elements by bombardement with particles; the change of corporeal substance into energy, and viceversa; energy changes through endothermic and exothermic reaction (24)—all point out to the necessity of admitting a hylomeric structure in the bosom of the corporeal being.

The conclusion of any discussion with regard to specific change, Mitterer contends, must be: The physical hylemorphism of St. Thomas rests chiefly upon the Thomistic physics with regard to substantial change. It is, therefore, destitute of solid foundation, when this physics is shown today to be false. Modern physics offers an entirely different picture of specific change; the *hylomeric theory*, which this new picture demands, must be accepted as true.

(18) MITTERER, *o. c.*, II, 28-30: The first example: Hydrogen chloride added to sodium hydroxide, the result being sodium chloride and water



Here there is a change of essential matter in an unvarying system.

The second example: Normal butane and isobutane are contrasted, there is the same molecular weight and percentage composition ( $\text{C}_4\text{H}_{10}$ ), but different properties. This

is a case of isomerism, in which the system changes in identical matter. The third example: The synthesis of water from, or its decomposition into, hydrogen and oxygen. This evidently is a change of both system and essential matter.

(19) MITTERER, *o. c.*, II, 33, 51.

(20) *Idem*, II, 34-37.

(21) *Idem*, II, 40-46.

(22) *Idem*, II, 54-62.

(23) *Idem*, II, 62 ff.

(24) *Idem*, II, 105-106.

## THE FAULT WITH HYLOSISTEMISM

This summary exposition of the foundational tenets of the Hylosystemistic theory has certainly revealed all too apparent clashes with sound metaphysical thought. The unbiased reader will notice incongruities, which at first would not be expected from thinkers acquainted with genuine Thomistic doctrine. The purpose of this paper is definitely to focus one particular point, which—it seems to us—represents the capital source of *misunderstanding* on the part of the Hylosystemists looking at both the scientific demands and the hylemorphic solution. Several other points of criticism will, then, be left aside, while the point at issue will be briefly but sufficiently illustrated.

It is, therefore, not our concern to demonstrate that Hylosystemism is first based upon a misunderstanding of hylemorphism. Verily, the hylemorphic doctrines of the virtual presence of the elements in the compound, of the radicality of substantial change, of the accidental character of radioactivity, of the role of the substantial form in the synolon—these and other akin doctrinal points have been overlooked or not understood in their true nature and implications. It is not even our proper concern to show that Hylosystemism involves the denial of immanent finality in nature, inasmuch as denying the unicity of the substantial principle in bodies would carry along with it the negation of a converging center of operation and, therefore, of a unitary purposeful activity. Lastly, a full charge criticism would be wanting, if it did not take account of the fact that Hylosystemism in the last analysis lacks a solid scientific foundation. For, if it can be supposed that the hylons (protons, electrons, neutrons, photons, etc.) are in no sense irreducible ultimate components of all material bodies, but are instead merely the ultimate parts of natural bodies which exist *under certain special conditions*, then the whole scientific basis of Hylosystemism is dissolved into thin air. But this very supposition can be and is made by some physicists, and not without very good evidence (25).

We wish, therefore, to dwell on one other more fundamental factor, which appears to us as *the radical vitiating element* of the whole hylosystemistic speculation. This, to put it briefly consists in a *basic misconception of the respective functions of scientific and philosophical explanation*. The flagrant contradiction, that emerges throughout Mitterer's works, is first of all that continually emphasizing the idea that in the eyes of St. Thomas hylemorphism was primarily a

(25) These physicists believe that in the interior of stars, under tremendous pressures and temperatures, protons and electrons annihilate or neutralize each other and produce the photons that constitute cosmic rays; matter, in other words, is transformed into radiant energy. Cf. JAUNCEY, *Modern Physics*, pp. 476, 480, 491-93; Van Nostrand, New York, 1942. Furthermore,

this process, and its reverse, are now produced by human technology on a fairly large scale, as in the atom bomb, where one process accompanying the fission of the atom nucleus is the transformation of quantities of matter into quantities of energy. Cf. JOHN J. O' NEIL, "New York Herald-Tribune", Oct. 21, 1945, pp. 1, 31, 33.

scientific theory—hence the rejection of hylemorphism would follow logically and naturally—and, at the very same time, the systematically opposing to it the hylosystemistic conclusion, which pretends to be a philosophical, and not merely scientific, explanation of the same reality from the same visual angle. But it is beyond any doubt, the well-informed Scholastics think, that the position of the two theories is exactly the reverse. Even a superficial analysis of Hylosystemism suffices to give us the unshakable conviction that its conclusions do not overstep the mere level of empirical science. On the other hand, it is an equally unshakable conviction of Scholastic interpreters that St. Thomas, like Aristotle, in the examination of the physical world, is interested in genuine *essential* principles. The result is a physics that is essentially *philosophical*, in which, practically, the field of empirical observation tends to and does broaden into the vaster and higher plane of truly philosophical speculation. There is simply no warrant for Mitterer's claim that physics, the lowest division of speculative philosophy in the peripatetic scheme, signified for St. Thomas not what we understand by philosophy of nature but what we mean by natural science. In the same light the statement that St. Thomas considered the theory of hylemorphism primarily as a scientific hypothesis, is groundless. For St. Thomas, as for Aristotle, the theory of matter and form is a rational not an empirical discovery; it is concerned with the very inner nature of substance; it rests in *the realm of essence* transcending the world of observation; it offers an ultimate and not a proximate ground for species and specific change. In other words, its object is to explain nature in terms of the *intelligible*.

The nature of the conflict between hylosystemism and hylemorphism appears in more vivid light, if we consider the fact that the hylosystemistic solution, contrary to its advocates' pretensions, is but a *pseudo-philosophic* one. Here the position of speculative philosophy is clearly mistaken. The evidence of it will not be doubted, when one reads expressions like the following: — "In Hylosystemism the *essential* parts are *complete substances* (26)"; and these essential parts are nothing but molecules, atoms, nuclei, planetary electrons, energy particles (27). And again: "Hylosystemism is based on a *pluralistic* conception of the body, both for the element and the compound. The number of constituent particles varies considerably, increasing progressively in the elements from hydrogen to uranium and mounting into many hundreds (?) in the more complicated compounds" (28). That this is scientifically apodictical it can be granted; but the question to the philosopher is a deeper one.

When the scientist has discovered by a kind of technical dismemberment that a material body is made up of molecules, themselves composed of atoms, that in turn are constituted of basic material particles; when he has determined the behavior, the mode of union, etc., of these diverse entities, he has proceeded as far as physical investigation permits. It cannot be denied, however, that there are questions of legitimate interest to the human mind that lie *beyond*

(26) BITTLE, *o. c.*, p. 323.

(27) *Idem*, p. 323.

(28) *Ibidem*.

this level. To the physicist, for example, the atom is some kind of unity in multiplicity. Is it a mere unity of dynamic relatedness? If so, how can the stability and the specific behavior of the atom be accounted for? (29). Chemical change for the scientist spells some kind of structural or configurational change. But just how can the mere disappearance or rearrangement of particles account for a change in class-type or species? The ultimate particles which the physicist reaches are simple and indivisible, and seemingly self-subsistent. But how can they be classified as specific types or individuals, if they are simple? And how can the whole be a specific unit, if the component particles are complete substances? It is evident that such problems pass beyond the observable realm; they are not within experimental reach. The parts, instead, which the scientist discovers, though truly constituting the object, are *not constitutive of the essence as such*. In other words, the philosopher of nature is interested in the essence of matter, the physicist in its structure.

If, therefore, a suggestion may be given to the hylosystemists, this would be an invitation to re-read and ponder very attentively what St. Thomas, Cajetan, John of St. Thomas, and Prof. J. Maritain have written in connection with the problem of the relationship between science and philosophy. To take the most modern of the group, here is what Maritain declares: "What is true is that the explanations of science, since they do not bring us into intimate contact with the being of things, and are only explanatory of proximate causes or even simply of that kind of formal cause which is represented by the mathematico-legal system of phenomena (and the entities more or less arbitrarily constructed in support of that system), cannot suffice for the mind, which by necessity, and always, asks questions of a higher order and seeks to enter into regions of intelligibility" (30). The field of science is specifically distinct from that of philosophy. Thus, while the former will be contented with the discovery of the merely physical ultimates of the world, the latter will be brought, by its own natural weight, to probe into the very metaphysical ultimates of reality: these are absolutely ultimate, while the others are only relatively ultimate, and, therefore, further liable to a "metaphysical" dissection. In Maritain's words: "Though it is true that the *material object* of philosophy and of science can be the same, e. g. the world of bodies—the *formal object*, that which determines the specific nature of intellectual disciplines, is in the two cases essentially different. In the world of bodies the scientist studies the laws of phenomena, linking one observed instance to another, and if he seeks for the structure of matter it is by representing to himself—molecules, ions, atoms, etc.—in what way and according to what laws the ultimate particles (or the mathematically conceived entities which take their place) from which the edifice is constructed, act within the frame-work of time and space. The philosopher, on the other hand, seeks for *what in fact that matter is* which is so figured, what as a function of intel-

(29) "If the element or compound is but an accidental unit, the specific behavior and properties of the whole cannot be explained" J. MARITAIN, *Letter to the Rev.*

L. M. Titone, S. D. B., Nov. 26, 1948.

(30) J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Engl. transl., p. 59; Scribner's Sons, New York, 1938.



ligible being, is the nature of corporeal substance (whether it be split up and reconstructed into a spatial or spacio-temporal construction of molecules, atoms, ions, etc., or into protons and electrons associated or unassociated into a series of waves, his problem remains exactly the same)".

This explains why the problem of the essential constitution of bodies is by no means a scientific problem, but a philosophical one. And, consequently, it makes no difference for a strictly philosophical problem, like the above mentioned, to admit in nature the presence of four elements—with Aristotle and St. Thomas—or of ninety-six—with the modern scientist——. The formal object of philosophical speculation, its specific viewpoint is not thereby changed. Only the material datum changes because of its contingency. Therefore, "there is no *formal* dependence of philosophy with regard to the sciences. No scientific result, no scientific theory, in short, no science in the exercise of its own proper means, can ever adequately cut the knot of a philosophical problem, for those problems depend both in their origin and their solution on a light which is not in the reach of science » (31).

It is, then, obvious that if we "understand by Hylosystemism the atomistic theory of the scientists, it has no metaphysical significance and can be reconciled with hylomorphism" (32). But this is the point the Hylosystemists failed to understand: their system falls *de facto* into a merely *scientific category*, while it pretends to furnish a philosophical solution. We are glad to quote here the right-to-the-point criticism laid down by some contemporary Neo-Scholastic. "Hylosystemism is a scientifico-philosophical hybrid, and is marked with the sterility of its kind. It seeks to fulfill a function that only a physical theory can fulfill; namely, to describe the ultimate physical components of matter and the physical relations that obtain among these components in physical bodies. And while it is busy repeating the dicta of the physicist, it forgets the proper task of the philosopher of nature. While it is saying that elementary atoms are constituted by a system of protons, neutrons, electrons, quanta, photons, and all the rest, it neglects to answer the question why material particles, whatever they may be, regularly build up into the elements out of which the present cosmos is fashioned, why the particles are such as regularly to become these elements. It does not explain anything, either on the physical level or the philosophical level; it merely repeats the physicist's explanations and pronounces them philosophical. Hylosystemism, in a word, is based upon failure to understand the respective functions of natural science and philosophy of nature. Starting from physical facts, Hylosystemism works downward to physical analysis instead of upward to ontological analysis: it explains a body by dividing it into its parts, instead of by determining the principles that make it the body it is with the parts it has" (33).

(31) *Idem*, p. 58.

(32) J. MARITAIN, *Letter to the Rev. L. M. Titone*, 503, Nov. 1948.

(33) BENIGNUS, F. S. C., *Nature, Knowledge and God*, p. 140-41, Bruce, Milwaukee, 1947.

## MODERN PHYSICS AND PHILOSOPHY

Hylosystemism has been scrutinized and found wanting. What clearly appears from the consideration of the data of modern science is that without a neatly conceived notion of *Form* many aspects and phases of reality are left unexplained. Science itself, is, then, going to demand this key to a deeper understanding of its own problems. Thus, "it does not seem improbable that the conception of matter and form will return to science. A system of potentiality and determinant clearly worked out undoubtedly would find a place" (34). This brings out the certainty that St. Thomas and Science will soon be reconciled. To put it with Prof. J. M. Marling, of the Catholic University of America: "'*Thomas und Wissenschaft*' may not be the most expressive title for a comparison between the two world-views. Modern thought needs the philosophical principles of St. Thomas sadly as a complement to its empirical conquests. The need, of course, is not wholly unilateral. Thomistic philosophy must be likewise supplemented by the incorporation of modern discoveries into its general outlook upon life and reality—'vetera novis augere'. This latter task calls for Scholastic thinkers who, like Mitterer, are well conversant with modern theory. But, unlike Mitterer, if they sail the seven seas of science, they must not loose their philosophical bearings" (35).

LAWRENCE M. TITONE, S. D. B.

(34) F. A. WALSH, O. S. B., *The New Physics and Scholasticism*, in «*Aspects of the New Scholastic Philosophy*», p. 58; Benziger Bro. s, New York, 1932.

(35) JOSEPH M. MARLING, *A Neo-Scholastic Critique of Hylemorphism*, *The New Scholasticism*, Jan. 1938, p. 69 ff.

## UNA PUBBLICAZIONE POSTUMA DI S. GIOVANNI BOSCO

Questa pubblicazione è andata incontro a un desiderio di molti. Nelle biografie di S. Giovanni Bosco si faceva menzione e si facevano anche citazioni di certe sue *Memorie*, le quali i lettori non riuscivano a comprendere che cosa fossero nè perchè le circondasse quasi un'ombra di mistero. La curiosità si sentiva stuzzicata, e non si può negare che fosse una curiosità legittima. Questa ora è stata pienamente soddisfatta (1).

### PERCHÈ NON PUBBLICATE PRIMA

Che cosa siano queste *Memorie*, lo diremo fra breve; del non metterle in pubblico un motivo c'era. Don Bosco in una specie di preambolo diceva: « Debbo anzitutto premettere che io scrivo pe' miei carissimi figli Salesiani *con proibizione di dare pubblicità a queste cose sia prima sia dopo la mia morte* ». Egli stesso aveva sottolineato la seconda parte del periodo. Non pago di tale proibizione, ripeté in capo a ognuna delle tre parti, nelle quali il lavoro si divide, la riserva assoluta: « Esclusivamente per i Soci Sa'esiani ». Ingiunzioni così categoricamente espresse trattenevano le coscienze timorate dal darle alle stampe, ma non impedirono a chi poté mettervi sopra le mani, di servirsene a suo bell'agio, o attingendovi largamente senza dichiararlo o riportandone numerosi tratti o perfino smembrandole da capo a fondo e riproducendone la maggior parte così ridotta in pezzi, mescolati ad altri elementi. Un tale stato di cose sarebbe

(1) G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, dal 1815 al 1855*, Soc. Ed. Intern., Torino.

già bastato non solo a giustificare, ma ad imporre una pubblicazione autentica e integrale.

Ma questa giustificazione dinanzi ai lettori di oggi non dispensa dall'obbligo di una giustificazione anche dinanzi all'Autore. Che senso e che valore dobbiamo attribuire presentemente al suo reiterato divieto? Inteso come suona, esso non vuole significare altro se non che qui si tratta di uno scritto non destinato a uscire dall'ambito della famiglia salesiana, sicchè, quando pure per ragione di comodità lo si stampasse, non dovrebbe mai varcare la soglia di casa nè cercare veruna forma di pubblicità. E nel pensiero di Don Bosco la cosa era naturale, naturalissima per due ragioni. Scrivendo di sè e di azioni e avvenimenti personali e ad istruzione de' suoi figli, non poteva menomamente lasciar supporre che avesse in vista il gran pubblico, doveva anzi sentire la necessità di escludere in modo positivo tale intendimento. Fra le pareti domestiche, si sa, un padre può benissimo dire cose da non mandarsi in giro fuori. Ma c'è di più. Pagine come queste, scritte alla svelta e alla buona e che, sebbene rivedute, mancavano di quella limatezza, la quale, chiunque si rispetti, non trascura mai nelle cose sue prima di licenziarle per la stampa, costituivano un altro buon motivo per escluderne la divulgazione. Nè si creda che Don Bosco prescindesse di leggieri dalla forma letteraria negli scritti che andava pubblicando. Nel 1877, allorchè dava l'ultima mano al suo trattatello sul sistema preventivo, prima di passarlo in tipografia, vi lavorò attorno parecchio, facendo e rifacendo, provando e riprovando, sicchè confessò a un confidente (2): « Andava quasi lamentandomi con me stesso di non trovare mai di mio gusto questi miei scritti. Una volta gettava giù le intere facciate e non vi ritornava più sopra; ora invece scrivo, correggo riscrivo, ricopio e rifò la quarta e la quinta volta, e ancor non mi piace il mio lavoro ». Così parlava meno di due anni dopo terminate queste *Memorie*. La preoccupazione della forma era dunque il travaglio anche di Don Bosco.

#### PERCHÈ PUBBLICATE ORA

Fuori delle due considerazioni esposte non saprei escogitare quale altra causa abbia potuto influire nel fargli limitare tanto il numero dei lettori. Ma è da soggiungere che i medesimi argomenti non sono più di alcun peso per noi, mentre ne esistono di quelli che ci persuadono del contrario. Oggi Don Bosco è passato alla storia, alla grande storia, ed è pure entrato nel novero dei Santi. Ora, se dei personaggi storici nulla si vuol sottratto alle indagini degli studiosi, trattandosi poi di Santi canonizzati nessuno dubita che essi, parlando di sè, l'abbiano fatto per vana ostentazione o comunque per fini men degni. Quanto poi alla forma di queste *Memorie*, la mancanza di elaborazione, anzichè scemarne il merito, ce le fa apprezzare e gustare appunto per la spontaneità che loro deriva dall'essere lavoro di primo getto. Anche in tal caso non c'è da temere che uno spirito superiore oblii se stesso e venga a dir cose volgari.

(2) *Cronachetta* inedita di Don Barberis, 22 aprile 1877.

Del resto, che la restrizione imposta da Don Bosco non abbia più per noi ragion di essere, ce lo conferma un argomento somministratoci da lui medesimo. Egli il 2 febbraio del 1876, parlando ai Direttori delle sue Case convenuti nell'Oratorio e riandando le remote origini della Società Salesiana, toccò della necessità di preparare i materiali che servissero a scriverne la storia completa. Indi soggiunse: « C'è bisogno per la maggior gloria di Dio, per la salvezza delle anime e per l'incremento della Congregazione che molte cose siano conosciute ». E, spiegandosi meglio, continuò: « Si può dire che non vi sia cosa che non sia stata conosciuta prima. Non diede un passo la Congregazione senza che qualche fatto soprannaturale lo consigliasse, non mutamento o perfezionamento o ingrandimento che non sia stato preceduto da un ordine del Signore. Noi avremmo potuto scrivere le cose che avvennero, e scriverle minutamente e con precisione ». Ma qui previde e prevenne un'osservazione, per non dire obiezione. Come parlare di tali cose senza tirare in mezzo Don Bosco? e questo che impressione avrebbe prodotto nelle persone serie? Ond'egli dichiarò: « A questo punto non si deve più aver riguardi nè a Don Bosco nè ad altri. Vedo che la vita di Don Bosco è al tutto confusa nella vita della Congregazione, e perciò parliamone. Qui giudico bene che si lasci l'uomo. Ed a me che importa che di questo si parli in bene o in male? Che m'importa che gli uomini mi giudichino più in un modo che in un altro? Comunque dicano o parlino, poco monta per me; non sarò mai nè più nè meno di quello che sono al cospetto di Dio. Ma è necessario che le opere di Dio si manifestino ». Infine ebbe un cenno a cose già da lui scritte in proposito (3). Ciò posto, se la vita di Don Bosco è immedesimata nella vita della Congregazione, se bisogna che le opere di Dio si manifestino, se per far questo si deve prescindere dall'uomo e se tali ragioni erano buone nel 1876, sono tanto più buone ora, che l'Opera di Don Bosco, cioè di Dio, giganteggia nel mondo, e chi ne fu l'immediato strumento ha cessato di essere un semplice mortale. Nulla dunque, nemmeno il suo imperioso divieto potrebbe ormai trattenerci dal trarre la lucerna di sotto al moggio, mettendo davanti agli occhi di tutti le serene e luminose pagine, nelle quali Don Bosco « narrar se stesso imprese ».

#### PERCHÈ FURONO SCRITTE

Nonostante l'opportunità da lui espressamente riconosciuta di narrare le cose della Congregazione, pur entrandoci la sua persona, tuttavia quando si decise a scrivere, non s'indusse di sua spontanea volontà. Non sembra infatti che al momento di metter mano alla penna, egli avesse già delle cose sue una chiara visione quale rivelò poi di avere nella conferenza ai Direttori; altrimenti non avrebbe aspettato che a scrivere lo costringesse l'obbedienza. La prima volta che andò a Roma, nel 1858, Pio IX, che già aveva di lui qualche notizia, dopo-

(3) *M. B.*, XII, 69-70. Nelle citazioni, *M. B.* = *Memorie Biografiche di Don Bosco* in 19 volumi.



chè ebbe udito dalle sue labbra in qual modo fosse sorta l'Opera degli Oratorii festivi, intuì che vi erano entrati elementi soprannaturali e volle essere informato di tutto. Allora Don Bosco gliene fece un'esposizione circostanziata, dopo di che il Pontefice gli raccomandò che, tornato a Torino, scrivesse i sogni e tutto il rimanente in modo particolareggiato e nel senso letterale, e che fosse conservato tale scritto come patrimonio della Congregazione e ad incoraggiamento e norma de' suoi figli (4). Ma Don Bosco lasciò trascorrere nove anni senza eseguire la raccomandazione. Rivide nel 1876 il Papa, che, ricordando quanto gli aveva detto l'altra volta, volle sapere se ne avesse tenuto conto; ma Don Bosco dovette rispondergli scusandosi con dire che le occupazioni non glie l'avevano permesso. Ciò udito, il Papa: — Ebbene, ripigliò, quand'è così, lasciate ogni altra occupazione, e scrivete. Questa volta non è solo un consiglio, ma un comando. Il bene che ne proverrà ai vostri figli, voi non potete intenderlo pienamente — (5).

Non restava dunque che obbedire, e Don Bosco obbedì; non subito tuttavia. Sollecitudini di vario genere, viaggi improrogabili e frequenti e da ultimo una grave e lunga malattia gliene tolsero la possibilità; ma non appena si fu ristabilito in salute, ruppe gl'indugi.

#### IL TESTO

Ed ora occupiamoci direttamente del suo lavoro. Ne possediamo intero l'originale autografo, in tre grandi quaderni di largo formato, nei quali la numerazione delle pagine procede continua dall'uno all'altro, sicchè ne risultano 180 facciate dense di scritto, ma con margini dai quattro ai cinque centimetri sul lato sinistro. Questi margini però, di rado interamente sgombri, contengono a volte aggiunte tali da essere ricolmi. Tutto è di mano del Santo, meno quattro tratti, dei quali diremo a suo luogo. Don Bosco rivide il manoscritto, come appare, oltrechè dalle numerose aggiunte suddette, anche da non poche modificazioni interlineari, tutte di suo pugno. Varie diversità dell'inchiostro farebbero pensare che la revisione non sia stata tutta immediata. Nelle ultime pagine compaiono aggiunte e modificazioni di mano diversa; ma sono esatte riproduzioni di altre pagine dovute a Don Bosco stesso e da lui introdotte in un apografo, del quale veniamo ora a parlare.

Dell'autografo il segretario particolare di Don Bosco, il ben noto ai Salesiani Don Gioachino Berto, fece una copia, nella quale riportò ai luoghi indicati i richiami marginali, incorporandoli al testo, com'era volontà dell'Autore. Data la grande pratica che egli aveva della difficile scrittura di Don Bosco, la copia gli riuscì fedele fino allo scrupolo. Ne riempi sei grandi quaderni, che Don Bosco rivide fino a pagina 143, facendo nuovi ritocchi, per lo più semplicemente di forma, e aggiungendo qua e là nuovi tratti, alcuni anche di notevole lunghezza; del che gli offrivano la comodità le facciate in bianco alternate con

(4) *M. B.*, V, 882.

(5) *M. B.*, VIII, 587.

le scritte. Non poté rivedere le ultime 37 pagine, perchè trascritte solo una ventina d'anni dopo la sua morte, come appare da sicure indicazioni. Naturalmente questa copia ci dà il testo definitivo, ora pubblicato dopo diligentissimi confronti (6).

Due elementi interni (esterni non ve ne sono) ci mettono in grado di determinare l'anno, nel quale le *Memorie* vennero incominciate. A pagina 29 (I, 8°) dell'originale Don Bosco aveva scritto: « In quest'anno (1873) », frase che nella revisione cancellò, sostituendovene una differente senza la data. Poi a pagina 133 (III, 4°), scrivendo della sua guarigione da una grave malattia sofferta nel luglio del 1846, osserva che dopo « per 27 anni » non ebbe « più bisogno nè di medico nè di medicine ». Fatto il calcolo, s'arriva precisamente al 1873, quando si poté considerare pienamente ristabilito da un fiero male, che l'aveva portato sull'orlo della tomba. L'anno dunque del cominciamento non fu posteriore al 1873.

Altri due indizi ci aiutano a precisare l'anno della fine. A pagina 158 (III, 6°) dell'originale, dando un'indicazione su cosa di attualità, chiude fra parentesi l'anno 1875; e a pagina 160 (III, 17°) della copia, dov'ei parla di cosa « che tuttora esiste », il copista introdusse di suo un 1875. Poichè pertanto tali pagine sono tra le ultime, si può ritenere con sufficiente probabilità che nel 1875 Don Bosco ponesse termine al suo lavoro.

Riguardo alla revisione della copia, giacchè egli in due aggiunte fa menzione del 1878, è evidente che non vi attese prima di quell'anno; di più, in proposito, non possiamo sapere.

## IL CONTENUTO

Scopo di Don Bosco fu di raccontare le origini dell'Oratorio Salesiano e le sue principali vicende nei lontani e fortunosi primordi. Vi unì anzitutto copiose notizie circa la propria preparazione domestica, scolastica e sacerdotale. La provvidenziale Opera da lui creata salì a tanto splendore di grandezza, che torna del massimo interesse conoscere come si sia venuta formando la persona di colui, che il Cielo si era scelto a strumento de' suoi disegni. La parte poi centrale della narrazione è quella, in cui tratteggia il periodo, durante il quale egli, sorretto dall'alto, si dibatteva fra aspre difficoltà d'ogni genere, contrariato dagli uomini, senza luogo dove posare, senza mezzi per dare concretezza e stabilità all'istituzione, preso ferocemente di mira dai satelliti dell'avversario d'ogni bene. Da ultimo ci fa assistere all'iniziale organizzarsi dell'Opera su basi tali che ne assicurassero l'avvenire. Di tutto questo tempo non ci dice per intero

(6) Nella copia qualche variante si riscontra. La maggiore di tutte è un avverbio per un altro. Là dove Don Bosco narra del rifiuto opposto dalla madre a un « convenientissimo » partito di nozze dopo la ve-

dovanza, l'originale dice che ella rispose di no « tostamente », mentre la copia ha « costantemente ». Poichè Don Bosco rivide e lasciò così, fu data la preferenza alla copia. Risponde anche meglio al contesto.

quanto sanno dircene i suoi biografi, perchè egli si restringe ai fatti più salienti, ossia più essenziali e significativi; ma nel suo racconto egli mette quello che nessun biografo potrebbe farvi meglio entrare, tutta la propria anima.

La materia si divide in tre decadi, per usare il termine adoperato da lui. Una va dal 1825 al 1835, l'altra dal 1836 al 1845, e la terza di qui al 1855. L'Autore fa precedere a mo' di preludio uno sguardo alla propria fanciullezza. La triplice divisione non è puramente meccanica, ma venne suggerita dal fatto che ognuno di questi periodi decennali costituì un ciclo notevole nello sviluppo dell'istituzione.

#### PERCHÈ NON FURONO CONTINUE

Non mancherà chi desideri sapere se Don Bosco avesse in animo di condurre avanti la sua storia, e nel caso affermativo, perchè non ne abbia ripigliato il filo. Che avesse intenzione di continuare, non si potrebbe escludere. Nell'originale a pagina 144 (III, 9°), dopo aver detto degli esercizi spirituali fatti fare per la prima volta a un gruppo di oratoriani nel 1848 e dei frutti ricavatine, fra i quali spiccarono parecchie vocazioni allo stato ecclesiastico o religioso, troncava là scrivendo: « Di questa materia si parlerà a parte nella storia della Società Salesiana ». Chi sarebbe stato l'autore di questa storia? Il suo pensiero si chiarisce, mettendolo in relazione con parole da lui proferite nella mentovata conferenza del 1876. Aveva egli insistito nel raccomandare ai Direttori che curassero le cronache delle loro Case, e ne aveva anche tracciate le norme ed enumerati i vantaggi, non ultimo quello di procacciare ai Superiori un materiale utile alla compilazione della storia di tutta la Società. Dopo di che soggiunse: « Io ho già scritto sommariamente varie cose che riguardano l'Oratorio dal suo principio fino ad ora, ed anzi fino al 1854 molte cose le ho scritte in disteso ». Ecco dunque (sia detto tra parentesi) che nel 1876 aveva già finito di redigere queste *Memorie*, alle quali certamente voleva alludere nella seconda affermazione. Ma il punto che più ci preme di rilevare è quello dove dice, seguitando: « Nel 1854 entriamo a parlare della Congregazione, e le cose si allargano immensamente e prendono un altro aspetto. Ho pensato che questo lavoro servirà molto per quelli che verranno dopo di noi e a dare maggior gloria a Dio, e perciò procurerò di continuare a scrivere ».

Ma purtroppo non continuò. La ressa degli affari che gli levava quasi il respiro, e l'aggravarsi degli anni gliene tolsero la possibilità. Si tenne dunque pago di aver portato il suo racconto fino al punto che coincideva pressochè col tempo nel quale Pio IX l'aveva esortato a scrivere, potendo così stimare d'aver ottemperato sufficientemente al volere del Pontefice senza dover procedere oltre.

Tanto basti per il contenuto. Riguardo alla forma, per giudicarla equamente, dobbiamo partire dal concetto che qui Don Bosco è da paragonarsi a un padre, il quale, dopo aver speso la vita nel creare alla sua famiglia una bella posizione, giunto omai alla soglia della vecchiaia, circondato da numerosa corona di figli, narra loro delle fatiche sostenute e delle vicende incontrate, affinché essi facciano tesoro della sua esperienza. Un padre in tali espansioni non sogna nemmeno di parlare, non dico in quinci e quindi, ma con studiata accuratezza. Parla alla buona e col cuore alla mano. Così appunto fece Don Bosco scrivendo le *Memorie* dell'Oratorio, con questo di più, che, assediato sempre da occupazioni, non aveva nè tempo nè modo da andare tanto pel sottile, alla maniera degli storici di professione che pensano alle esigenze dei lettori, ma doveva profittare di brevi ritagli, scrivendo, come si dice, a pezzi e bocconi, secondochè la memoria gli veniva dettando. La scrittura stessa mostra abbastanza chiaro che non istava là con la penna in aria, dando la caccia alle parole. La sua è scrittura di chi ha fretta, molta fretta. Nessuna meraviglia pertanto se, ad esempio, nella cronologia o in nomi di persone o su particolari di secondarissima importanza, gli sfugga qualche *lapsus calami*, non avvertito neppure nelle revisioni, che tradiscono anch'esse il bisogno e la voglia di far presto.

Che dire poi dell'ortografia e dei piemontesismi? La riproduzione del testo è fedele, ma senza pedanteria; onde non mi son fatto scrupolo di regolare, dove occorresse, la punteggiatura, nè di rettificare evidenti sviste grafiche; neppure mi son reso schiavo della copia nelle infinite lettere maiuscole, delle quali l'originale è piuttosto parco, per non dire avaro. Si è per altro rispettata la grafia personale di Don Bosco, lasciandola intatta (7). Invece non mi sono azzardato a sostituire i termini o i modi dialettali coi corrispondenti della lingua. Don Bosco parlava volentieri e con finezza il suo piemontese, come lo parlano le persone per bene a Torino; perciò in scritti, nei quali non credeva indispensabile il *limae labor et mora*, anzi tirati giù alla svelta, perchè non destinati al pubblico, come nelle lettere, gli scivolavano dalla penna voci e frasi del vernacolo italianizzate, che, scrivendo per la stampa, si studiava di evitare. Altri, citando parti di queste *Memorie*, credette bene non solo di tradurre in italiano i piemontesismi, ma anche di cambiare in passati remoti molti passati prossimi; giacchè il dialetto piemontese, non avendo forme speciali di perfetto nei verbi, vi supplisce accoppiando il presente dell'ausiliare col participio passato, senza far distinzione di tempo passato prossimo o remoto. Questo era opportuno osservare, affinché tali diversità fra parti pubblicate da altri e l'edizione integrale

(7) Fatta eccezione per *parroco*, *parrocchia*, *parrocchiale*, che ricorrono spesso e sempre senza le doppie, alla piemontese.

Ci parve che una frequente anormalità simile potesse far arricciar le nari a lettori anche non del tutto esigenti.

non inducessero nel sospetto che sia stato maneggiato con disinvoltura il testo. Il che valga tanto più per i non rari casi d'interpolazioni altrui, che potrebbero apparire in questa edizione omissioni volute o sfuggite.

#### IL COMMENTO

Il testo dell'edizione si presenta ai lettori accompagnato da un commento. Pagine come queste parrà forse di cattivo gusto sottoporle ad annotazioni, come si farebbe con quelle di un autore classico. Non sarebbe meglio leggerle con lo spirito di semplicità con cui furono scritte? Certo si deve cercare in esse non molto più dei ricordi personali di Don Bosco, del quale aiutano a comprendere la grande anima. Non è detto però che fare un po' di luce in quei ricordi lontani non giovi a renderli più intelligibili e direi anche più maliosi ai tardi lettori.

Ad ogni modo il commento, non che soffocare il testo, si limita a chiarirlo o a completarlo. Che se le note, pur non essendo nè troppe di numero nè prolisse di estensione, abbondano qua e là un tantino, si pensi che Don Bosco, parlando a Salesiani e per Salesiani, ben informati di molte cose, discorreva come si suole fra persone che s'intendono senza bisogno di grandi spiegazioni. Ora invece, potendo queste *Memorie* essere cercate e lette anche da chi non sia al corrente di tutto, ecco la convenienza di allargar un po' la mano nelle dilucidazioni, specialmente in notizie biografiche del Santo o domestiche della Congregazione e qualche volta anche in nozioni di cose ecclesiastiche o liturgiche, indispensabili per profani.

#### DOCUMENTO BIOGRAFICO PSICOLOGICO E STORICO

È questa una lettura che si raccomanda per più d'un motivo. Oltre a tutto il rimanente, essa offre una preziosa documentazione biografica e psicologica intorno a una personalità di prim'ordine, e presenta testimonianze non trascurabili d'un tempo così grave di avvenimenti e denso di avvenire.

Un Santo non ha gran bisogno di chi lo additi all'ammirazione degli uomini: dire Santo è dire tutto. Ma una conoscenza più ampia e più intima ne rende l'ammirazione maggiormente illuminata e proficua. Quando poi il Santo si chiama Don Bosco ed egli stesso ci mette a parte dei casi suoi, allora un'attrattiva particolare muove a prestargli attenzione ed a scrutarne la vita e l'anima. E in queste pagine la sua manifestazione di se stesso ci giunge immediata, schietta e oltremodo simpatica. Anzitutto fra scrittore e lettore nulla viene a intromettersi, nemmeno i cercati abbellimenti letterari, che, se sono un pregio, rischiano però sempre di far divergere un poco l'attenzione, dividendola fra le cose e l'arte di rappresentarle; giacchè, volere o no, l'incantesimo dell'arte suscita immagini e sentimenti che distraggono dalla riflessione. Qui la luce che investe il racconto non è di una vivezza abbagliante, che quasi impedisca di fissare lo sguardo nella vera realtà delle cose, ma ha un suo limpido



chiarore, che permette di vedere posatamente il fondo. Quello che Don Bosco narra o descrive, pare che ci si dispieghi davanti allo sguardo come nell'atto che si andava effettuando. Il suo linguaggio poi ritrae la schiettezza dell'*est est, non non* evangelico; ond'è che taluno, riferendo brani delle *Memorie*, stimò di rendere un servizio all'Autore, imprestandogli maniere di dire più guardinghe, ma meno franche, cioè non sue. Per questa sincerità egli non si dà premura di dissimulare difetti giovanili, anzi li confessa senza ambagi e senza scuse. Così, non mendicando attenuanti nè dall'ardore dell'età nè dalla forza delle circostanze, condanna severamente certi scatti della sua indole generosa, vivace e non ancora totalmente doma, come parimenti mette a nudo qualche voglia di comparire, facile a svegliarsi in chi sente di avere da natura doti superiori al comune e sperimenta ancora qualche solletico della vanità propria dei figli d'Adamo. Sono cose di brevi istanti, quasi lampeggiamenti di scintille elettriche, le quali in un attimo guizzano e dispaiono, ma che pure rivelano non ancora pienamente raggiunto il totale dominio di sè sotto l'influsso della divina grazia. In Don Bosco finalmente lo stile è l'uomo: uno stile amabile al par di lui. Spira da tutto il contesto un'aura di bontà umile, indulgente, caritatevole, e un senso di calma e serenità, quali si avvertivano ogni volta che si aveva la bella sorte di avvicinare la persona. Lodi egli o biasimi, approvi o condanni, parli sul serio o dica per ischerzo, ci troviamo sempre di fronte a « la cara e buona immagine paterna », che, per usare un termine da lui due volte usato, ne faceva l'idolo di quanti lo praticavano.

Inoltre in queste *Memorie* lo storico incontrerà a quando a quando allusioni, giudizi, particolari, dove si riflettono le condizioni politiche e religiose di un'epoca che fu delle più agitate. Non già che Don Bosco esca mai dal seminato, perdendosi in digressioni male intonate con una conversazione in famiglia e in una famiglia aliena da competizioni esterne e su argomenti di carattere piuttosto intimo; ma in anni di lotte appassionate l'attività sua dovette necessariamente portarlo a contatto con uomini che, servendo ai tempi, non condividevano le sue idee, donde inevitabili interferenze da non potersi dimenticare nè tacere del tutto nella narrazione. Certe sue fugaci reminiscenze e candide osservazioni su persone e cose di Stato o di Chiesa c'interessano tanto più, perchè provenienti da un testimonio che aveva occhi per vedere e rettitudine per manifestare *sine ira et studio* i propri apprezzamenti.

Questo libro adunque contiene un suo insegnamento da potersi considerare « come il sugo di tutta la storia ». Lo indica Don Bosco stesso. Egli sul principio si domanda: « A che dunque potrà servire questo lavoro? ». E risponde: « Servirà di norma a superare difficoltà future, prendendo lezione dal passato ». È vero che, così scrivendo, egli pensava ai Salesiani; ma la sua affermazione ha una portata più ampia. Abbiamo qui la storia delle difficoltà che attraversarono ostinatamente la strada a un Grande senza mai arrestarne il passo, finchè non giunse dove dalla Provvidenza si sentiva chiamato. I suoi esempi sono una magnifica scuola per tutti coloro che, pur fra duri contrasti, debbono e vogliono *optatam contingere metam*.

E. CERIA, S. D. B.

## Recensioni

*Fondazione della morale*, Atti del V Convegno di studi filosofici cristiani, Gallarate, 1949. Padova, Editoria Liviana, 1950, pp. 509.

Questo denso volume contiene le relazioni dei professori Antonelli, Battaglia, Bonafede, Bongioanni, Bontadini, Bozzetti, Capone Braga, Caramella, Carbonara, Carlini, Chaiz-Ruy, Chiavacci, Dalle Nogare, D'amore, De Corte, De Raeymaecker, Fabro, Filiassi Carcano, Flores d'Arcais, Gentile, Giaccon, Gradi, Guzzo, Jolivet, Lazzarini, Mattai, Ottaviano, Padovani, Pelloux, Petruzzellis, Redanò, Rotta, Sciacca, Scimé, Stefani, Tarozzi, Todoli-Duque, Vanni Rovighi, Zamboni, Zargueta.

Per ciò che riguarda il contenuto del volume rimandiamo ad una nostra breve nota apparsa su questa rivista (ott.-dic. 1949, pp. 646-647).

È a proposito di tale nota che il Prof. Ottaviano in *Sophia* (aprile-giugno 1950, pp. 273-274) ci onora d'un gentile — per quanto paradossale — apprezzamento e di alcune osservazioni, che non ci paiono tuttavia persuasive.

L'illustre studioso, contro tutto l'orientamento generale del Convegno Gallaratese, che aveva sostenuto la legittimità di una fondazione personalistica della morale e nonostante le precisazioni apportate in molti interventi, continua a vedere in tale posizione vuoi il pericolo di « contrabbandare » l'immanentismo ateo nella filosofia cattolica, vuoi un'autentica deficienza di senso filosofico o, come più energicamente egli si esprime, una sciocchezza. « È ridicolo sostenere la fondazione della morale su qualche cosa che richiede a sua volta di essere fondato ». Infatti, secondo l'Ottaviano, se si afferma che in ultima istanza

za il rimando al Trascendente si impone, e che la persona umana, non si può assumere in senso fenomenistico, ma inquadrata in una cornice di premesse metafisiche, il fondamento razionale della morale non sarà già la persona, ma la persona divina e la metafisica dell'essere che sola permette una valutazione deontologica della persona stessa.

Neppure l'accentuare il carattere contingente della persona è utile espediente per ottenere l'intento: tanto varrebbe, secondo l'Ottaviano, fondare la morale su di un sasso o altra cosa contingente e quindi come tale, bastante a fondare il rapporto morale contingente-assoluto.

Questi rilievi — se comprendiamo esattamente la loro portata — ci sembrano dimenticare che per una indagine morale induttiva è del tutto legittimo, anzi doveroso, risalire dal fondamento prossimo a quello ultimo, dal fondamento immanente nell'ordine creato a quello trascendente. Questa distinzione (valevole anche per il criterio o norma della moralità) si impone ad evitare un mero deduttivismo in morale, o, peggio, un pericoloso volontarismo estrinsecista, che un immediato ricorso al Trascendente potrebbe — come del resto spesso è avvenuto — « contrabbandare », nella filosofia cattolica.

In secondo luogo non sembra del tutto esatto sostenere la possibilità di fondare la morale su qualsiasi cosa contingente, poiché la morale non si esaurisce nella generica *subiectio* che dal rapporto contingente-assoluto scaturisce. Ora dalla cosa contingente (ad es. dal sasso) all'infuori di questa generica *subiectio* al Trascendente, non scaturisce alcuna norma che sia specificatamente umana, laddove le esigenze essenziali della persona umana, che trovano la loro espressione razionale nei

«*dictamina rationis*» esprimono le specifiche direttrici di marcia umane, ossia il piano teleologico che Dio ha impresso nella creatura razionale.

G. MATTAI

L. GIANCOLA, *Introduzione alla Morale sociale*, Roma, Belardetti, 1950, pp. XIII-278.

Il volume, che si presenta in veste editoriale assai elegante, fa parte di una collana di studi sociali, intrapresa dal valoroso Editore.

Il carattere dello studio del G. è quello di una elevata divulgazione proponendosi lo scopo di presentare con tutta la chiarezza possibile e in forma sistematica i presupposti filosofici fondamentali della morale sociale.

La natura dell'indagine è naturalmente filosofica, o almeno «prevalentemente filosofica», come si esprime l'A. (v. p. 83), poichè non è aliena dal considerare, sia pur fuggacemente, l'uomo nella sua storica concretezza, cioè nella sua storica elevazione al soprannaturale.

Non devono quindi stupire i frequenti rimandi alla dottrina pontificia od anche a Concili (v. pp. 64 e 66). Non si tratta di argomentazioni *ex auctoritate*, ma piuttosto di autorevoli conferme al dato razionalmente dimostrato.

I presupposti fondamentali della morale sociale sono compendati sinteticamente dall'A. nella persona umana vista nel suo valore metafisico, come simbolo di universalità e di singolarità, come portatrice o veicolo di valori etici nel vivere sociale: «nel concetto di persona noi troviamo in germe i principi luminosi per costruire su solide fondamenta il concetto di società e i principi basilari della morale sociale» (p. 32).

Il G. articola logicamente il suo studio sul canovaccio di una premessa concernente il concetto di natura che egli ritiene di somma importanza. In base a tale indagine egli esamina la natura umana prima come essenza specifica e quindi come individualità. Poste queste basi, l'A. si sofferma a focalizzare le relazioni intercorrenti tra la persona umana e il cosmo e Dio e gli altri. Riguardo alla naturale socievolezza umana, opportunamente un capitolo parla della «tendenzialità teleologica» della per-

sona, allontanando dalla *inclinatio* tomista ogni sospetto biologistico od empirista.

Il volume si chiude con altre indagini che tendono a dare dei rapidi cenni sulla principale (secondo che l'A. si esprime) articolazione del vivere sociale e cioè sulla politicità.

Qui l'Autore lascia il campo delle premesse generiche del vivere sociale e si addentra in una vera filosofia dello Stato. Questi ultimi capitoli ci hanno lasciato la impressione di cenni troppo rapidi su problemi di non lieve momento e vastità.

Ci congratuliamo col Ch. A. per la sua nobile fatica, che pensiamo potrà tornare di grande utilità ad un vasto pubblico colto ed anche non riuscirà discara — per la suggestività dei temi — agli specialisti, soprattutto per condurli ad un più alto apprezzamento della rilevanza etico-sociale della dottrina tomista.

Ci permettiamo di notare che l'opera non avrebbe perduto nulla del suo intento chiarificatore, se l'A. avesse elevato un poco il tono delle bibliografie, che opportunamente corredano ogni capitolo, ma che indiscriminatamente presentano opere di assai diversa portata e intonazione; egualmente ci sembrerebbe conveniente alleggerire qua e là il tono un poco enfatico e lievemente parenetico.

Questi modesti rilievi formali nulla tolgono al merito intrinseco dell'opera cui sinceramente auguriamo rapida diffusione.

G. MATTAI

*La Sacra Bibbia*, tradotta dai testi originali, con note, a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma, IV: *I Libri Poetici*, 1, Giobbe e Salmi (1949), pag. 347, con 4 tav. e una cartina; V: *I Libri Poetici*, 2, *I Libri Sapienziali*. - Firenze, 1950. Casa Editrice Adriano Salani, pagg. 306, con 6 tavole.

Con questi due nuovi volumi l'impresa felice della traduzione italiana della Bibbia dai testi originali fa un buon balzo in avanti. Ormai due terzi dell'A. T. sono tradotti e presto, speriamo, verrà l'ultima parte tanto importante: quella dei Libri Profetici. Questi due volumi sono dovuti per intero alla penna di P. Vaccari. Non rappresentano però una novità assoluta, essendo già usciti in prima edizione nel lontano 1925, esattamente un quarto di secolo fa. I salmi, inoltre, avevano avuto pure la fortuna di un'altra edizione a parte nella

collana « Compagni di viaggio » della S.E.I. (1936).

Non stimiamo necessario tornare qui sui criteri generali della versione ormai noti e apprezzati. Per quanto riguarda la tecnica di traduzione e lo stile in genere di P. Vaccari possiamo pure rimandare a ciò che ne abbiamo detto recensendo il vol. III di questa Bibbia in Biblica, 30 (1949) 112-115. Basterà aggiungere che P. Vaccari si trova qui (nei libri sapienziali) nel suo elemento preferito, in cui si muove da vero specialista, nel campo più lavorato da lui e nel quale ha raccolto messe abbondante. Al lettore tocca quindi la fortuna di godere dei frutti accumulati in tanti anni di « lungo studio e grande amore ». Se la presente è una nuova edizione, ciò significa che non è semplicemente una ristampa. I 25 anni dalla 1ª edizione non sono passati inutilmente per uno studioso così diligente e acuto come P. V. e la presente edizione registra molti cambiamenti rispetto alla precedente per quel che concerne le introduzioni, la lingua e il testo nelle necessarie correzioni e ricostruzioni. Nell'introduzione al libro di Giobbe (vol. IV, pag. 15) è stato aggiunto un paragrafo per toccare almeno la questione critica dell'ordine e composizione del libro. — Essa verrà di nuovo ripresa nelle note ai cap. 25; 26; 27, 13-23; 28, 1. — Nella medesima pag. 15 si tocca pure l'altra questione del valore storico del libro di Giobbe. Così ancora nell'introduzione all'Ecclesiaste (vol. IV, pag. 89) è aggiunto un paragrafo sull'unità del libro, e in quella al Cantico dei Cantici (vol. V, 113) si hanno accenni in più all'interpretazione spirituale. Nell'introduzione alla Sapienza (vol. V, 132) una breve aggiunta ne sfiora la dottrina e la forma poetica.

Quanto ai ritocchi di lingua ognuno sa come ogni autore che si rilegga a distanza di tempo li senta come necessari e come non resti mai completamente e definitivamente soddisfatto di quanto ha scritto. Più che naturale, quindi, che una nuova edizione venga qua e là ritoccata per corrispondere a nuove impressioni o sensazioni dell'Autore. Sarebbe utile e interessante fare un rilievo di codesti ritocchi. Ci limitiamo a qualche esempio. Giobbe, 3, 5 *fosche ombre*, sostituisce: *gli oscuramenti del giorno*, dell'edizione precedente, migliorando l'espressione con un'interpretazione nuova del testo. *Ib.* 5, 13 *manda a rotoli* sottomette a *va in precipizio*. Accenniamo ora a qualche modifica che concerne pure la forma del testo: Giob. 3, 5 a: *se lo rivendichino* della 1ª ediz. è sostituito *lo deturpino*. In 3, 6 *quella notte* del T. M. è

corretto in *quel dì*, per ragione del parallelismo del verso. In 6, 14 (una delle tante *crux interpretum*) è stata adottata una lezione buona in sè, ma che non può ancora pretendere di sciogliere tutte le difficoltà di testo e contesto: *Allo scorato si deve compassione dall'amico anche se egli abbandoni il timore di Dio*. In 6, 18 nella similitudine pittoresca dei wadi del deserto la nuova edizione suona: *Svolgono dal loro cammino i viandanti che nel deserto s'inoltrano e si smarriscono*, mentre l'altra edizione aveva: *Si sperdono le tracce del loro cammino s'innalzano in vapore e dileguano*. La nuova traduzione è indubbiamente migliore per il senso: dà a *orhôt* (sentieri) il valore di viandanti, carovane, che il termine ha talvolta, mentre nella prima edizione il soggetto del verso erano ancora i wadi desertici (Si può solo rilevare che il verbo: *svolgono*, non ben scelto, per *svoltano* (in senso intransitivo), ovv. *stornano*, *sviano* (in senso trans.) oscura alquanto il significato voluto. Il tormentato passo di 19, 23-27 sulla « resurrezione » è rimasto inalterato.

Anche le note hanno subito dei rimaneggiamenti arricchendosi dei progressi degli studi e delle scoperte in questo ultimo ventennio. Per es. in Giob. 3, 8 a proposito del *dragone* si citano i testi di Ugait (sec. XV c. a. C.). — Un accenno si sarebbe potuto fare al c. 26, 13 a proposito del *serpente fuggiasco* (*nāḥās bāriah*) di cui si parla pure in Is. 27, 1. Al c. 40, 25 ss. nella descrizione della caccia al coccodrillo le notizie contenute in un articolo dell'*American Journal of Arch.* 1932 avrebbero potuto servire al commento.

Anche il testo dei Salmi, già ritoccato nella seconda edizione (S. E. I.) ha subito ulteriori lievi e meno lievi correzioni. Per es. nel S. 2, 11, alla traduzione: *baciategli i piedi* (secondo la correzione del Bertholet), è stata sostituita quella più generica: *rendetegli omaggio*, adottata pure dal Nuovo Salterio. Altri accomodamenti al testo del N. S. si ha per es., al S. 22, 4 dove: *oggetto degli inni di Israele*, delle edizioni precedenti è stato mutato in: *speranza di Israele*, più vicino a *Laus Israel* del N. S. Al contrario, nel medesimo salmo, v. 30 s (criticamente tormentatissimo) la lezione del Greco e della Volgata, messa a base dal N. S., che traduce: *anima mea ipsi vivet* (Vg., *Anima mea illi vivet*) è abbandonato dalla nuova versione Vaccari, che seguendo più da vicino il T. M. traduce unendo a quanto precede: *chi non resta in vita nei suoi posteri lo servirà*, scostandosi così, a sua



volta, dalla prima e seconda edizione. Da questi esempi risulta chiaro che la presente edizione nè è una semplice ristampa delle precedenti, nè (per il testo dei Salmi) segue in tutto il N. S. Altri esempi dimostrativi ci accontentiamo di segnalarli: 68, 9; 110, 3, ecc. ecc. Come negli altri libri, anche nei Salmi le note si sono in parte arricchite del progresso degli studi. Basta citare quella al S. 29. Giudicato per il suo tono da qualche studioso un inno fenicio passato nel salterio, P. Vaccari piglia bellamente posizione dicendolo: «la diretta risposta ad un canto fenicio in onore di Baal. Non già Baal (risponde il salmista) ma Jahve (il Signore...) è autore degli ammirabili effetti della natura».

Sarebbe piacevole e istruttivo proseguire in questa esplorazione attraverso i salmi e gli altri libri sapienziali, ma allungherebbe di troppo questa recensione. Ci accontentiamo perciò di segnalare nei volumi le Appendici Critiche che giustificano il testo adottato. A riguardo dell'*Eccli* in cui si sa, la questione del testo è molto complicata, dovendo esso venir faticosamente ricostruito dai codici ebraici mutili, e dalle versioni più antiche, greca, siriana, ecc., l'Appendice Critica non poteva esser completa, anche per la necessità di discutere, spiegare le varianti a giustificazione del testo adottato; tuttavia l'A. ha fornito due facciate di varianti per i casi più vistosi affinché servissero come esempi illustrativi. Tutti e due i volumi hanno altresì una Appendice Estracanonica. Nel vol. IV essa porta le aggiunte proprie del Greco al libro di Giobbe (2, 9, 42, 17) e il Salmo apocrifo 151. In tutti due i vol. viene poi una tavola delle abbreviazioni e segni e l'indice delle tavole fuori testo (quattro nel vol. IV, una sui pignati antichi e le altre sugli strumenti musicali; sei nel vol. V, tutte di codici e papiri interessanti il testo dei libri sapienziali. Ora non resta che attendere con impazienza la comparsa dei prossimi volumi. P. Vaccari può essere soddisfatto della sua fatica.

G. CASTELLINO

BONSIRVEN (P. Giuseppe, S. J.), *Il Giudaismo Palestinese al tempo di Gesù Cristo*. In-4°, 1950, pag. 188.

HEINISCH (Paolo, Prof. nell'Università di Nimega), *Teologia del Vecchio Testamento*. In-4°, II ed., 1950, pag. xx-448. Casa Editrice Marietti, Torino.

La promessa che accompagnava la presentazione dell'opera: *La Sacra Bibbia*,

diretta da Mons. Salvatore Garofalo, «l'opera sarà poi completata da volumi complementari, atti a dare al lettore una più completa visione di tutta la scienza biblica e favorirne una migliore utilizzazione pratica» trova già un primo promettente adempimento in questi due volumi, i quali rappresentano una necessaria integrazione dell'opera stessa. Dopo questi, altri ancora sono attesi.

La veste italiana di questi pregevoli lavori, tradotti dal francese il primo e dal tedesco il secondo, si presenta coi soliti nitidi caratteri dell'Editrice Marietti. L'opera del Bonsirven è riduzione e adattamento di opere maggiori francesi.

La lettura di questo libro lascia un'impressione penosa e sconcertante, perchè ci pone crudamente di fronte alla deformazione di quel Giudaismo ufficiale che portò al ripudio e alla condanna di Gesù Cristo e conseguentemente allo sterminio della Nazione ebraica, dopo secoli di storia gloriosa eroica e fedele. Al tempo di Gesù Cristo, secondo l'autore (pag. 170), i caratteri dominanti del Giudaismo erano i seguenti: conservatorismo integrale, preponderanza del giuridico sul mistico, della Torà sui Profeti, separatismo ostile e chiuso, esagerato antropocentrismo. Tutto questo aveva inciso a fondo negli animi dei coetanei e connazionali di Gesù, i quali ormai avevano incentrato le speranze messianiche nella liberazione della Nazione e in una utopistica supremazia politico-religiosa degli Ebrei su tutti i popoli della terra.

La Teologia viva e la religione pura e intima erano state assai mortificate da incrostazioni farisaiche e da usi e riti convenzionali vuoti di interiorità, di spontaneità e convinzione. Il dogma nazionale di essere l'unica nazione eletta e benedetta da Dio, esasperato nella servitù politica, assorbì la religione e la morale, riducendole spesso a un formalismo cerimoniale dal quale esulavano la pietà profonda e la santità reale. Gli Ebrei verso gli altri popoli nutrivano una sorda avversione che talora si traduceva in aperta ostilità e malevolenza. Però in complesso la teologia, la morale e la condotta pratica degli Ebrei superava tutti gli altri popoli per elevezza, nobiltà e purezza.

La comparsa di Gesù Cristo come il Messia predetto dalle Scritture, Figlio di Dio e Dio Egli stesso, umile e paziente e sofferente, per l'Ebraismo ortodosso di tutti i tempi è un anacronismo blasfemo e mostruoso, e perciò ripudiando e condannando a morte Gesù Cristo (che si proclamava



UOMO-DIO) i capi degli Ebrei hanno salvato la Nazione giudaica dal delitto inespugnabile di apostasia.

Tutto ciò è ben delineato nei primi dieci capitoli del libro e sintetizzato nell'undecimo: conclusione e valutazione.

A pag. 175-183 una ricca e accurata bibliografia aggiorna tutte le questioni trattate nel volumetto che riesce così un sussidio preziosissimo per chiunque vuol comprendere rettamente la S. Scrittura e la tragedia del Deicidio. È lo scopo del libro.

\* \* \*

Il volume dello Heinisch, autore già rinomato per altri lavori, brilla per chiarezza, precisione, competenza e ampiezza di dottrina.

Questa Teologia del V. T. abbraccia in una serena sintesi tutte le principali questioni di dogma, morale e diritto; questioni svolte brevemente ma lucidamente. Un tale volume era necessario e urgente: esso perciò dev'essere conosciuto dai professori di Teologia cattolica e studiato nelle scuole di formazione del giovane clero. Solo così, professori e alunni avranno un'idea, se non adeguata almeno approssimativa, della grandiosità e completezza della Religione e Rivelazione contenute nel V. T. e della incontestabile e assoluta superiorità della Religione rivelata ebraica su tutte le altre religioni del mondo. Inoltre per tutti gli insegnanti di Teologia sarà una guida impareggiabile nell'interpretare e valorizzare rettamente tutti i brani che sono abitualmente (e non sempre a proposito) usati a sostegno e prova delle verità dogmatiche e morali. Due indici, alfabetico (-analitico) uno e biblico l'altro, rendono la ricerca rapida e quasi intuitiva, tanto più che l'esperto Editore ha vestito con bell'arte tipografica le dense 448 pag. di questo capolavoro.

La parte più estesa del volume è quella che riguarda Dio: esistenza, proprietà, preparazione al mistero trinitario. Ciò rivela il primato che il problema religioso-divino occupava nella vita degli Ebrei. Si constata che l'influsso letterario degli altri popoli (Egiziani, Assiro-Babilonesi, Cananei) sulla Bibbia è minimo e soltanto esterno formalistico, non sostanziale, religioso teologico morale. La parte finale: Messia e profezie che a Lui si riferiscono mostra la perfetta corrispondenza di Gesù Cristo, Uomo-Dio, alle predizioni del V. T., sobriamente intese, senza gonfiarle idillicamente o deformarle nazionalisticamen-

te alla moda degli Scribi e Farisei. Col l'attesa degli Ebrei è accennata anche l'attesa messianica dell'antico Oriente.

Letto e studiato questo volume, ci si chiede ancora come mai il popolo eletto, arrivato alle soglie della salvezza a tu per tu con Gesù Cristo, il MESSIA atteso da secoli, Lo ha rifiutato e condannato alla morte! La risposta è complessa, delicata e bruciante: in questo lavoro è sottintesa.

All'autore di questo volume si deve riconoscere una sovrana padronanza della materia trattata: sicché, per merito del traduttore questo libro, pur nella sua concisione, è il migliore che esista finora in italiano su tale argomento. Una copiosa bibliografia accompagna tutti i punti trattati. Lodevolissima perciò è stata l'idea di inserirlo come volume sussidiario nella Collana del Garofalo: la Sacra Bibbia...

Il dottissimo P. Heinisch, pur seguendo, nelle questioni controverse, opinioni moderne (lascia aperta e insoluta la questione dell'evoluzione, pone con sicurezza l'origine della Sapienza dall'88 al 30 a. C. nella Diaspora greca), sembra non tenga tutto il dovuto conto, in alcuni particolari, dell'evidente e da Lui pienamente riconosciuta evoluzione religiosa e progressiva chiarificazione e sublimazione della Teologia ebraica.

Non sembra accettabile l'interpretazione che a pag. 368 vien data di Matteo 11, 3.

In conclusione però si dev'essere sommanente grati all'indefesso autore, all'abile traduttore e revisore italiano, al solerte Editore di aver concertata l'inserzione di questa Teologia biblica in una così ampia e magistrale Collana: perchè quest'opera dello Heinisch, come dice la presentazione fattane da Marietti, offre « un triplice motivo d'interesse fondamentale: in primo luogo per l'*Esegesi biblica* nell'ambientare il lettore nel clima religioso ebraico del V. T.; in secondo luogo per la *storia genetica* del nostro dogma, che trova nella religione rivelata anticotestamentaria le sue radici profonde e la sua prima embrionale, sebbene incompleta, formulazione; e infine per l'*apologetica* del dogma stesso, che trae dall'ampia ed esauriente trattazione delle questioni [teologiche] messianiche e profetiche — che formano il sostrato di tutta la religione d'Israele — una fra le più poderose prove della divinità del Cristo e dell'economia della redenzione ».

C. PETTENUZZO

L. PÉREZ MIER, *Sistemas de dotación de la Iglesia Católica*, Instituto S. Raimundo de Peñafort, Salamanca, 1949, pp. xxxi-301.

L'Autore, professore nella Facoltà di Diritto Canonico della Università Pontificia di Salamanca, raccoglie in quest'opera le relazioni del suo corso speciale tenuto nell'anno accademico 1948-49.

La trattazione è di grande attualità specialmente oggi dopo i grandi rivolgimenti sociali che culminarono in due guerre mondiali. Il diritto di proprietà, come ben nota L'A. nell'Introduzione, è come il prolungamento e la difesa della personalità. La Chiesa Cattolica, come società perfetta e indipendente, ha il diritto innato d'acquistare, possedere e amministrare, indipendentemente dall'autorità civile, i beni temporali necessari per il conseguimento dei propri fini e, inoltre, di esigere dai fedeli i beni necessari per il culto, il sostentamento del clero e per gli altri suoi fini. Posti questi due principi fondamentali del Codice di Diritto Canonico (cc. 1495-1496) L'A. esamina la struttura del patrimonio ecclesiastico nel mondo per vedere come e quanto sono stati riconosciuti i diritti patrimoniali della Chiesa attraverso i secoli e attraverso le nazioni dei vari continenti. Notata la plasticità del diritto canonico e lo spirito di adattabilità della Chiesa in materia, egli classifica in tre gruppi i vari sistemi di dotazione della Chiesa Cattolica.

Il primo gruppo fa consistere il patrimonio ecclesiastico in beni immobili e mobili fruttiferi: è il sistema beneficiale nella forma classica tradizionale. Tale sistema fu in vigore fino ai nostri giorni in gran parte dell'Europa Centro-Orientale, per es. Ungheria, Rumenia, Cecoslovacchia, ecc. Il secondo gruppo è basato sulle entrate della Chiesa, sia volontarie, come per es. negli Stati Uniti, Inghilterra, Francia, ecc. sia obbligatorie o imposte, come nel Brasile, Canada, Austria, ecc. Il terzo gruppo si basa sull'intervento dello Stato, il quale assume l'onere di sovvenire alle necessità della Chiesa, come conseguenza logica della spogliazione ed incameramento del patrimonio ecclesiastico. Questo è il sistema in vigore in Italia, Spagna Belgio, ecc.

L'A. passa in rassegna nelle singole nazioni il sistema di dotazione della Chiesa esaminando le legislazioni particolari e la prassi locale. Interessante lo studio del sistema degli Stati Uniti, dove vige il principio di libertà di culto e di contribuzione al culto e le entrate della Chiesa si riducono specialmente alle collette, tasse, af-

fitto di banchi e diritti di stola. Degne di nota le «envelopecollect» con cui si cerca di conciliare la spontaneità delle offerte e la sicurezza dell'entrata. Il forte senso di parrocchialità ed il concetto di servizio religioso sono un rimedio all'instabilità del sistema. Dati però gli inconvenienti del sistema, la tendenza attuale inclina verso l'imposta delle decime obbligatorie, per evitare le prediche monetarie e far sì che tutti i fedeli compiano il loro dovere contribuendo alle necessità finanziarie della Chiesa.

Il sistema delle decime vige invece nella Chiesa del Canada francese, del Messico, della Colombia, Equatore, Bolivia, ecc.

L'opera è veramente interessante ed utile per vedere quale possa essere, specialmente oggi, il sistema di dotazione ecclesiastica da preferire. L'A. nota brevemente i pregi e difetti dei differenti sistemi, facendo risaltare la precaria situazione finanziaria della Chiesa, specialmente nel momento attuale, dopo le spogliazioni subite per le leggi eversive del patrimonio ecclesiastico. L'opera ha però un carattere informativo poichè l'A. non scende ad un'analisi approfondita sulle conseguenze dei vari sistemi. Quello soprattutto che si desidererebbe, terminando l'analisi delle singole legislazioni particolari e dei sistemi della Chiesa in vigore nelle diverse nazioni, sarebbe un capitolo di sintesi che tirasse le conseguenze dalle premesse dell'esperienza. Pur limitandosi alle premesse di fatto l'opera è molto utile specialmente a quelli che devono affrontare la soluzione del problema finanziario della Chiesa con l'emanazione di leggi positive, la stipulazione di concordati, od anche solo per preparare il terreno della pubblica opinione a queste leggi, di cui si sente grande necessità. Specialmente in questa materia la storia e l'esperienza attuale deve esserci guida e maestra nella scelta del cammino migliore per la soluzione del grave problema del patrimonio ecclesiastico, per il decoro del culto e la realizzazione sempre più perfetta dei fini propri della Chiesa.

U. OLIVERO

---

*Verbum salutis*, XV, *Saint Paul*: Les Epîtres pastorales (I Tim.); Traduction et Commentaire par le P. ADRIEN BOUDOU, S. J., Paris, 1950.

Il defunto P. A. Boudou ci ha lasciato un prezioso testamento che compare nella

brillante collana « Verbum salutis », presentato dal R. P. J. HUBV.

Timoteo e Tito, destinatari di queste lettere pastorali, sono presentati nella luce sfolgorante di Paolo, come suoi delegati e collaboratori volenterosi e affezionati.

A Efeso, ponte tra l'Europa e l'Asia, metropoli caotica e centro politico, religioso, commerciale importantissimo v'è Timoteo, giovane semplice e timido; il maturo, intrepido e vigoroso Tito invece è in mezzo ai burberi Cretesi per domarli e portarli tutti a Cristo.

Efficacemente l'Autore rifiuta gli argomenti dei Razionalisti contro l'autenticità delle lettere pastorali.

Secondo la critica acattolica, le eresie mature o gli errori petulanti combattuti nelle pastorali e l'organizzazione ecclesiastica già evoluta rivelerebbero un falsario del secolo II, e non il focoso Paolo eromponente nelle sue grandi lettere con tutto l'impeto del suo entusiasmo carismatico.

Fissate a priori dai Critici le pseudoleggi della evoluzione religiosa e della formazione gerarchica d'una società come la cristiana, stabilite le tappe cronologiche invalicabili, la non-autenticità delle Pastorali per i Razionalisti è un semplice corollario. Così l'argomento tratto dal vocabolario e dallo stile, arma prediletta del troppo famoso dilettante Renan contro l'autenticità delle Pastorali, si spunta nelle mani stesse del fosforescente scrittore francese, perchè egli riduce Paolo a una mummia fossilizzata in un vocabolario immutabile.

Cacciato da una critica superficiale esterna il Paolinismo e l'autenticità delle nostre lettere rientrano, a giudizio di critici razionalisti, da un esame più serio approfondito e comparativo degli argomenti e dei particolari. Tutto ciò rileva assai bene l'Autore nell'introduzione.

L'analisi schematica premessa a ognuna delle tre lettere è orientativa. Questa analisi è poi seguita e ampiamente svolta nel commentario abbondante, sicuro, aderente al testo, con notevoli raffronti e rimandi a tutta la S. Scrittura.

Pregio ammirevole e fondamentale è la versione precisa, vivace, chiara: essa riflette e sviluppa con immediatezza e trasparenza le varie sfumature nascoste nel testo originale.

Dei più rilevanti termini greci è accennata la storia e l'uso presso autori profani e scrittori elleni.

L'Autore tiene e rende conto delle varianti critiche e delle lezioni adottate: es. 2 Tim. 2, 14. 16 (cfr. I Tim. 6, 20); 3, 14s; 4, 1. 5.

Istruttivo è lo studio comparato dei termini: Diacono, Presbitero, Episcopo (pagine 99-106). Contro l'interessata e tendenziosa interpretazione protestante-razionalista della nota frase: il Vescovo-(Presbitero e Diacono) dev'essere *unius uxoris vir* (I Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6) rivendica il senso tradizionale cattolico alla luce di Matteo 19, 12; I Cor. 7, 8s., dei Padri e scrittori cristiani dei primi secoli e della costante prassi ecclesiastica (p. 106-111).

La sommaria biografia di p. 307 s., è completata da quella continua e particolareggiata che accompagna sempre il commento specie nei passi più controversi. L'indice analitico di pag. 309-315 mostra quali e quanti argomenti interessanti e pratici sono toccati da Paolo in queste tre lettere personali, intime, sgorgate dal suo cuore apostolico nel buio fondo d'un carcere a Roma, tra lo squallore e l'abbandono di quasi tutti i suoi amici, ma al raggio d'una speranza eterna che allevia al campione invitto l'amarezza delle ultime ore (2 Tim. 4, 6-18).

C. PETTENUZZO

MARCO AGOSTI e VITTORIO CHIZZOLINI, *L'educatore contemporaneo*. Antologia storica della pedagogia. Brescia, « La Scuola » 1950, II ediz., pp. 400.

L'ottima nota Antologia ci offre i brani più significativi dal punto di vista pedagogico di scrittori di problemi educativi dell'800 e del '900, italiani e stranieri.

La raccolta è preceduta da una breve succosa introduzione che ci vuol trattenere il profilo della pedagogia contemporanea (p. 7-13), vista nei suoi caratteri essenziali positivi e negativi. Alle singole sezioni e ad ogni brano è fatto precedere un rapido inquadramento teorico e fatta seguire una serie di questioni ed una esercitazione pratica, invito al futuro educatore per una personale assimilazione dei concetti pedagogici.

Degli autori ci sono offerte anche rapide note biografiche e bibliografiche (per gli italiani a p. 217-230, per gli stranieri a p. 384-390).

Compilata con finalità profondamente formative, l'Antologia è rivolta agli studenti dell'Istituto Magistrale, ma anche a tutti coloro che vogliono prendere coscienza della loro azione educativa, nel clima ricco di ideali e di nuovi motivi della pedagogia

contemporanea. La scelta è, infatti, compiuta con la più simpatica apertura alle più svariate correnti pedagogiche: dagli spiritualisti dell'800 al Gabelli e al Gentile, dai teorici tradizionalisti ai più originali innovatori, dagli psicologi agli «attivist» più recenti.

Modernissima nella impostazione, nella presentazione e nel contenuto, questa Antologia si rivelerà strumento fecondo di informazione e formazione pedagogica viva e stimolante.

P. B.

MARIO STEFANI, *La libertà esistenziale in J. P. Sartre*. «Vita e Pensiero», Milano, pagg. XIII, 120.

Mario Stefani, in questo volume (del resto assai pensato, profondo e ben costruito), mostra una mente frigidamente speculativa, una di quelle menti che quanto bene possono fare con il loro vigile senso di autocontrollo nell'analisi di un pensiero, altrettanto bene possono sciupare con l'apatico e meccanico abito di astratto metafisicismo che portano nella critica.

So bene quanto la fredda ragione giovi alla lucidità della critica e della esposizione di un pensiero filosofico; ma a me pare che un critico cattolico non dovrebbe dimenticare, di fronte a Sartre, che lo stesso Sartre non ha contenuto il suo pensare nelle gelide chiuse della filosofia, ma ha saputo evaderne per penetrare con estrema efficacia nelle vaste e fiorite piane della letteratura; una critica puramente astratta di Sartre finisce col restare senza efficacia, appunto perchè, al confronto con le opere del filosofo-letterato, verrebbe scartata dal lettore meno impegnato, proprio per quella astrattezza che, nella mente dello Stefani, dovrebbe essere l'arma della vittoria.

Lo Stefani non può ignorare (come non lo ignora il lettore che si accosti a questo suo libro) che Sartre, dopo avere esposto i postulati della sua filosofia in qualche volume puramente filosofico (*L'être et le néant*, *L'imagination*, *L'existentialisme est un humanisme*), si viene da anni affaticando nel volgarizzare tali postulati attraverso le concrete situazioni in cui rappresenta le sue creature in numerosi romanzi e in opere teatrali; questa seconda fatica di Sartre vuole essere una efficace *esemplificazione* nei riguardi della prima; e le due fatiche corrono parallelamente in perfetto accordo.

Perciò io domando allo Stefani se non avrebbe aumentata la efficacia del suo libro qualora avesse accoppiato alla esposizione astratta una analisi concreta delle opere letterarie in cui più specificatamente Sartre ha esemplificato circa la sua pretesa soluzione del problema della libertà. (Al ludo alla trilogia *Les chemins de la liberté*, conclusasi l'anno scorso con *La Mort dans l'âme*, dopo che già erano apparsi *L'età della ragione* e *Sursis* — senza tener conto di *Le Mosche* —). Se bene ho compreso la personalità dello Stefani, questo appunto non dovrebbe cadere nel vuoto, poichè egli non ignora certamente un celebre metodo cinquecentesco il quale, dopo ogni capitolo teoretico, passava a un ingenuo, ma proficuo «Si conferma il detto con un esempio»... Cosa difficile, questa, lo comprendiamo, e richiede nello scrittore una maturità la quale conosca le sfumature della attenzione nel lettore; ma lo Stefani, come sembra, è giovane e può ancora acquistare molto sotto questo punto di vista; e io glielo auguro di cuore, perchè possa raggiungere i suoi scopi, ponendo la sua penna a concreto ed efficace servizio della verità.

\* \* \*

Ma veniamo alle cose.

La esposizione del punto di vista sartriano riguardo al problema della libertà è, nel libro dello Stefani, intelligente ed obbiettiva; rivela nel suo autore una profonda penetrazione e, con una saggia distribuzione della materia, chiarisce opportunamente lo svolgimento del pensiero originario di Sartre.

Sin dall'inizio, una breve prefazione richiama il lettore al nocciolo della questione, sintetizzando i principali punti di vista storici riguardo al problema della libertà.

La introduzione, poi, mostrando il significato ontologico della coscienza sartriana, focalizza in questa l'ambito del problema; l'uomo è libero perchè tutta la sua struttura esistenziale è disancorata da qualsiasi determinazione.

Da questo punto la trattazione si svolge organica e serrata. Sartre parte dall'azione, la quale «implica autonomia, intenzionalità, superamento di una situazione verso un'altra situazione, che ancora non è, ma che si vuole che sia, superamento di un dato verso un fine: la libertà»; onde la libertà è provata come un presupposto inoppugnabile (cap. I).

La libertà è indefinibile perchè non ha una essenza; ed è innominabile, perchè è solo nominabile ciò a cui corrispondono



un nome e un concetto universale, mentre essa è esistenza singolare. Si può solo descrivere, ma non come *accidens*, bensì come esistenza che precede la essenza, come coscienza che non si pone, ma si accorge di sé nel porre l'altro-da-sé (cap. II).

La libertà è spontaneità che si esprime attraverso tutti gli atti umani, siano essi volontari, siano passionali, vale a dire tanto attraverso la volontà, quanto attraverso il *pathos* (cap. III).

La struttura della libertà è l'articolazione del complesso « motivo (=la situazione quale si rivela alla coscienza)-mobile (=stato soggettivo con cui l'agente si muove a compiere un atto) » (cap. IV).

Ma la libertà non è capriccio, scelta gratuita e irrazionale; è invece scelta originaria e fondamentale di un *progetto totale* della vita, in cui si integra e s'interpreta la intera moltitudine delle scelte e dei progetti particolari (cap. V).

La libertà è infinita. Dalla libera scelta originaria dipendono le scelte libere di tutto ciò che è esistenza: del posto, dei dintorni, del passato, dell'epoca, del prossimo, delle condizioni familiari-sociali, della nazione, della razza e persino della natura umana; nulla, neppure la morte, può limitare la libertà umana (cap. VI).

Da tale sconfinata libertà, l'uomo non può venire inabissato nell'angoscia la quale, appunto, è rivelatrice della libertà, nel modo e nelle misure concepite da Sartre (cap. VII).

Nella « conclusione » del volume, poi, è contenuta la parte critica che deve seguire alla parte espositiva.

Una critica, a vero dire, saggia e profonda, ma appena accennata e, comunque, indubbiamente sproporzionata alla non breve esposizione. Si arguisce, dal contesto, che quelle poche facciate, per quanto dense e succose, non corrispondono alla originaria stesura del lavoro; devono essere intercorsi motivi estrinseci a limitare o a modificare.

Vorrei, pertanto, che lo Stefani, dopo avere spese le sue fatiche di giovane studioso nell'enucleare il pensiero sartriano, si servisse dei risultati ottenuti per darci un'opera a più largo respiro sullo stesso pensiero, completandolo con illustrazioni tratte dalle opere letterarie dello stesso Sartre, come dicevo più sopra; non credo che questo abbia ad impegnarlo ad invischiare i lettori con la fanghiglia (per non dire peggio) dei romanzi esistenzialisti; qualche sano accorgimento può sempre per-

mettere di mostrare le situazioni concrete nella loro essenza, anche senza le morbose e ammorbanti loro vesti.

CARLO CAPPELLO

MAZZANTINI CARLO, *La filosofia nel filosofare umano: Storia del pensiero antico*, Torino, Marietti, 1949, pp. VIII-472, centimetri 17 x 24.

È con viva esultanza che salutiamo la pubblicazione di questo magnifico volume che da tempo attendevamo dalla penna del Ch.mo Prof. Mazzantini, il quale sa scrivere da filosofo la storia della filosofia. La Storia del pensiero antico egli la vede come un periodo di speculazione organicamente e vitalmente inserito nella perennità del filosofare umano. Vede le grandi linee del pensiero antico, fatte più conscie del proprio eterno valore, nutrire di sé la filosofia cristiana e, attraverso il medioevo, giungere fino a noi con la loro linfa vitale.

Chi scrive ha già ripetutamente espresso dalle pagine del *Salesianum* il suo entusiastico consenso all'interpretazione storica del Mazzantini, presentando altri lavori monografici dello stesso Autore sulla Storia Antica (1). Questa nuova opera gli dà ora occasione di ribadire giudizi già altre volte espressi, senza nulla togliere anzi aggiungendo, se è possibile, a quanto allora ha segnalato.

Lo spirito che pervade quest'opera traspare subito fin dalle prime pagine dell'Introduzione. Dopo aver messo in rilievo il valore della filosofia e della storia della filosofia (*apologia* della filosofia e della Storia della Filosofia), l'A. precisa il suo concetto di filosofia quale *Teoria dell'essere come virtualità onniinconcludente*, e nella luce di questa grandiosa concezione svolge la sua interpretazione.

Un capitolo preliminare è quello dedicato agli « elementi prefilosofici nella più antica civiltà ellenica »; il *primato della contemplazione* che pone il cosmo intero a piedestallo dell'uomo, la cui dignità trascende nettamente tutti gli altri esseri; la *religiosità* nettamente orientata verso una

(1) *Salesianum*, a. IX, n. 1, p. 130 (recensione della versione dei frammenti di Eraclito), a. X, n. 2, p. 309 (recensione della versione dei Ricordi di Marco Aurelio).



graduale purificazione ed eliminazione degli elementi politeistici e antropomorfici; il concetto di *destino*, inteso più come legge e ritmo della divina giustizia, che come cieca fatalità; la stessa originalità e classica chiarezza del genio greco sono altrettanti elementi costituenti quasi il terreno ferace da cui prende vita rigogliosa la splendida fioritura dell'antico pensiero greco.

Ecco un saggio di interpretazione: « è da riconoscere che il pensiero filosofico si muove fin dall'inizio, ricercando un Principio (o un complesso di principi) che tutto includa e spieghi » (pag. 36). Con questo canone generale, filosoficamente ricchissimo, il M. s'inoltra nello studio dei presocratici, collocandosi da un punto di vista superiore di gran lunga e quello di tanti storiografi moderni, attribuenti al « principio » dei presocratici un significato infrafilosofico, angusto e meschino.

Dietro i simboli assunti dai presocratici (acqua, aria, fuoco, ecc.) il M. insegna a leggere i primi incerti voli d'un pensiero che si libererà più tardi, in Platone e Aristotele specialmente, con l'audacia dell'aquila. Le belle pagine del nostro Autore costituiscono una vera *manuductio* a penetrare oltre l'esteriorità di termini e di formule ancora ingenua e primitiva.

La lettura di quest'opera, che al fascino del pensiero, sa unire uno stile suggestivo e personalissimo, è tutto un godimento spirituale sia che si tratti dei presocratici, che dei sommi Socrate, Platone ed Aristotele, come del periodo ellenistico, cui il M. dà un amplissimo sviluppo. Gli scritti del Mazzantini ci mettono in contatto diretto e immediato con l'anima profonda dell'Autore.

Potrebbe forse sorprendere a prima vista il grande sviluppo dato all'ellenismo di fronte a quello relativamente breve dato a Platone e Aristotele, ma la sorpresa scompare quanto si rifletta che il M. vede in tutto lo sviluppo del pensiero antico una continuità ininterrotta e, specialmente nel periodo ellenistico, una varietà di correnti che anticiperanno le varie correnti emergenti poi nella filosofia posteriore. Tutta la filosofia greco-romana si presenta così come la grande introduzione alla filosofia occidentale dei secoli posteriori medioevali, moderni e contemporanei. Bella e grandiosa valorizzazione del pensiero antico divenuto davvero la prima filosofia dell'eterno filosofare umano!

Accennato all'idea che ispira tutto il contenuto del volume, senza indugiare nei particolari che ci porterebbero troppo lontano

dal nostro modesto compito di semplice recensione e presentazione, diciamo ora una parola sul metodo usato dal M., perchè è proprio qui uno dei maggiori pregi del volume.

Dopo aver condotto il lettore a riflettere e meditare sui principi e sui testi dei singoli autori, il M. ricapitolando quanto aveva detto precedentemente ne dà una precisa e acuta valutazione segnalando i motivi positivi e negativi, i pregi e difetti più o meno patenti o latenti nel filosofare di ognuno. Questo metodo distingue il lavoro del M. da tutti i lavori del genere e se non fosse già originalissima tutta la sua interpretazione, oseremmo dire che è proprio questa la sua maggiore originalità. Originalità d'interpretazione e originalità di metodo dunque, ambedue di un valore così profondamente e schiettamente umano e cristiano che ci invita a raccomandarlo vivamente a tutti i docenti di filosofia, specialmente cattolici, non esclusi i docenti degli Istituti ecclesiastici. Stiano certi che vi troveranno un giudizio sicuro, profondo, equilibrato, oggettivo, cosa che non sempre è facile a trovarsi in molti libri del genere. La lettura delle dense e belle pagine del M. servirà di guida anche per le correnti e i periodi posteriori, nell'attesa che il ch.mo Professore voglia darci, quanto prima, i volumi seguenti sul Medioevo, Età moderna, e contemporanea. Non gli manca una profonda competenza e una vastissima cultura unita ad una meditazione vitale dei grandi filosofi della storia che mentre sa cogliere, con le luci eternamente valide, sa far gustare la verità con quel sapore che è sapienza vissuta con intensità di vita.

Se un desiderio ci è lecito esprimere è proprio quello di invitare il ch.mo Professore a non farci attendere troppo la pubblicazione degli altri volumi.

Conferisce un raro pregio al lavoro l'aggiornatissima bibliografia, corredata spesso di un giudizio critico. Ed è appunto per questo magnifico aggiornamento bibliografico che ci rincresce non veder citate alcune opere recenti di grande valore. Solo per riferirci ad Aristotele non vediamo citate le opere di LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote*, REGIS, L. M., *L'opinion selon Aristote*, MANSION S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, NUYENS F., *L'évolution de la Psychologie d'Aristote et Plotin*.

Al Ch.mo Prof. Mazzantini i più sinceri rallegramenti e il consenso cordiale alla sua concezione filosofica.

LUIGI BOGLIOLO

JOLIVET REGIS, *Traité de Philosophie. - I, Introduction générale, Logique Cosmologie*, Vitte, Lyon-Paris, 1949, pp. 487 (3<sup>a</sup> edizione).

Nel giro di pochi anni (1941-1949) questo corso di filosofia ha raggiunto la terza edizione, prova indubbia questa del suo valore. La Francia corsi di filosofia scolastica e tomistica ne vantava già alcuni in latino fra i più quotati. Basti ricordare il Farges-Barbedette, che ha già avuto la cifra imponente di una sessantina di edizioni, quello più recente, e pure assai interessante, del Maquart. Nonostante questi precedenti il nuovo testo dell'attivissimo e ch.mo Decano della Facoltà Filosofica di Lione, si è decisamente imposto e trova dovunque ottima accoglienza. Una delle ragioni della sua diffusione è certamente l'essere scritta in lingua francese. Ma la vera e più profonda ragione è l'eccezionale competenza del Jolivet, profondo conoscitore delle dottrine tomiste e non meno profondo conoscitore della storia del pensiero, cui aggiunge una particolare sensibilità per le esigenze e istanze del pensiero filosofico contemporaneo.

Il nuovo corso eccelle per il vivo senso di storicità che lo pervade, per l'amplessima e varia cultura che traspare da ogni pagina, per l'incorporazione di tutti i migliori risultati delle recenti ricerche e discussioni fra i neoscolastici, per la chiarezza dell'esposizione.

Il volume comprende, oltre l'Introduzione, tre trattati: Logica Minore, Logica Maggiore, Cosmologia o Filosofia della natura.

Nell'Introduzione notiamo subito una chiara presa di posizione sul significato della filosofia, cui diamo la più cordiale adesione. « *La filosofia è la spiegazione ultima e definitiva di tutto il reale* » (p. 10). La definizione non è diversa dalla definizione tradizionale di filosofia, tuttavia il modo di esprimerla la rende molto più concreta, comprensiva, e conforme allo spirito moderno.

Dalla definizione di filosofia, l'A. passa a precisare accuratamente la distinzione fra filosofia e scienza (uno dei problemi più dibattuti nella filosofia contemporanea) e quindi fra filosofia e fede (altro problema non meno importante oggi), determinando poi divisione, metodo, certezza propria della filosofia e della scienza.

Nella Logica Minore un particolare richiamo è fatto per l'idea dell'essere.

Nella Logica Maggiore, dopo aver trattato delle nozioni generali di verità e di errore,

del metodo in generale, dedica un'ampia trattazione al metodo matematico, al metodo storico, al metodo sociologico.

La filosofia della natura o Cosmologia è pure trattata con viva aderenza alle maggiori istanze poste dalla scienza alla filosofia moderna. Una particolare attenzione viene prestata all'atomismo, all'evoluzionismo, al vitalismo. Tutte queste teorie sono passate in rassegna e vagliate nella luce dei principi tomisti. Il testo del Jolivet, anche per i paesi non francesi di lingua, può costituire un prezioso strumento di consulta per il professore di filosofia scolastica, e non deve mancare in nessuna biblioteca di Seminario o Studentato filosofico ecclesiastico veramente aggiornato.

LUIGI BOGLIOLO

JOLIVET REGIS, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Éditions de Fontanelle, Abbaye Saint Wandrille, 1950, cm. 18, pp. 110.

Una soluzione soddisfacente del problema della vita umana, in sede puramente filosofica, totalmente prescindente dalla luce del cristianesimo, è cosa assai ardua, anzi impossibile. Basta un rapido sguardo alla filosofia precristiana e a quella moderna acristiana. E tutto un fallimento. Non riuscendo a trovare una soluzione del problema della vita, l'esistenzialismo s'è gettato con tutte le sue risorse a cercare una soluzione del problema della morte.

L'esistenzialismo di Heidegger, finché rimane chiuso nelle angustie della finitezza, piomba l'uomo nell'angoscia, condannandolo a dare alla vita umana nessun altro senso se non l'esser-per-la-morte, esistere-per-morire. Solo il riconoscimento e l'accettazione di questa situazione pessimista e nihilista permette all'uomo di raggiungere la sua esistenza autentica. L'angoscia, generata dalla possibilità fondamentale della morte e del nulla, è il principio più certo della mia individualità e personalità, è la vera conquista di me stesso. All'uomo insomma non rimane altra sorte che l'angoscia della disperazione.

Il nichilismo di Sartre riduce la morte a un assurdo. La morte ha il carattere di un avvenimento, d'un fatto, d'una contingenza radicale, d'un'assurdità totale che si riflette in tutti i progetti umani e in tutta la vita umana, rendendo assurdi tutti i miei progetti e tutta la mia vita.

Qui per lo meno la filosofia atea è coerente. Tutto è assurdo, possiamo dunque concludere, compresa naturalmente, la filosofia sartriana dell'assurdo.

A queste filosofie esistenzialiste della disperazione e dell'assurdo, il Jolivet oppone la filosofia cristiana dell'immortalità dell'anima, scoperta nella supertemporale e superspaziale intuizione dell'essere.

Ognuno può vedere dove stia il vero umanesimo.

Nella filosofia cristiana il mistero della morte s'illumina della speranza cristiana, quella speranza che ha suggerito al grande convertito Gabriel Marcel, la filosofia della speranza.

L'umanesimo di Heidegger e di Sartre rimane un umanesimo chiuso, povero, fallimentare, quello della filosofia cristiana un umanesimo aperto verso orizzonti infiniti.

Questo il contenuto del bel volumetto del Jolivet.

LUIGI BOGLIOLO

FILIPPO SELVAGGI, S. J.: *Dalla filosofia alla tecnica. - La logica del potenziamento* (ed. Gregoriana), Roma, 1947, p. 270.

A. Pastore è uno dei pochissimi in Italia che si sia sempre interessato di logica, logica ed epistemologia: in tale campo anzi ha portato un contributo personalissimo con la sua logica del potenziamento: nuova maniera di considerare gli enti e i loro rapporti, così da creare tutto un nuovo calcolo che dovrebbe essere fecondo per se stesso nel campo delle singole scienze e della tecnica. La specializzazione dell'argomento, che già rende gli scritti del P. poco accessibili ai più, si congiunge con una maniera di espressione poco perspicua e poco felice, che spiega come anche studiosi preparati e competenti non siano sempre riusciti a farsi un'idea della filosofia del nostro pensatore. Valga per tutti la singolare confessione di quel tecnico della logica che è P. Bochenski: «etsi maxima diligentia librum cl. prof. Pastore perlegerim, fateri debeo me eius mentem non perfecte intelligere».

È dunque con riconoscenza che gli studiosi debbono ringraziare P. Selvaggi di avere affrontato la fatica dell'interpretazione degli scritti del prof. Pastore, ma soprattutto è con ammirazione che debbono lodarlo per avere di quegli scritti e di quel pensiero

dato un'esposizione cristallina, attraverso la quale i segreti della L.d.P. vengono rivelati e, nelle loro linee complessive, messi alla portata di ognuno che se ne interessi. Nè la chiarezza e l'ordine ammirevoli, che il P. Selvaggi è riuscito a ottenere nella sua esposizione, possono lasciare adito al dubbio che ciò non sia stato senza sacrificio della fedeltà, poichè l'approvazione del Pastore stesso, con cui P. Selvaggi è stato in contatto e che ha esaminato tutto il manoscritto, ce ne dà la più autorevole assicurazione.

Il lavoro si divide in una parte espositiva e in una parte valutativa. Nella prima la L. d. P. viene studiata nella sua genesi e impostazione di significato generale e nella sua specificazione formale. La L. d. P. infatti si presenta sotto due aspetti: non è solo uno strumento del calcolo logico, ma è addirittura una concezione dell'ente e, perciò, una gnoseologia e una metafisica. Anzi, proprio la tesi fondamentale del Pastore è quella riguardante la risoluzione dell'ente nella relazione. Partendo dal dualismo di soggetto-oggetto, documentato nella comune esperienza, il Pastore, rivendicandone la consistenza contro ogni forma di monismo, si pronuncia però anche contro ogni forma di dualismo, assumendo come autentica la relazione per cui soggetto e oggetto sono tali. Unità subbiettiva della coscienza, unità psicofisica del reale, sono due formule equivalenti, con le quali si può esprimere la natura profonda dell'essere o pensiero, che è appunto processo unitivo-distintivo, in cui essere e pensiero si implicano reciprocamente costituendosi nell'unità della relazione. La logica è dunque, per questo aspetto, tutta la filosofia: gnoseologia.

Se tale è la prima tesi della L. d. P., la seconda riguarda la variazione relativa degli enti. Qui il Pastore critica la logica aristotelica come quella che, avendo accettato il concetto eleatico dell'essere, formula la legge fondamentale del pensiero come legge della identità, intesa quale invarianza assoluta dell'ente logico nel discorso. Il Pastore respinge siffatta concezione, opponendole la variazione continua dell'ente logico nel discorso a seconda dei termini con i quali viene in relazione: la identità deve venire allora intesa quale coerenza nella variazione. La determinazione di tale coerenza è data adeguatamente nel potenziamento dell'ente, la cui formula esprime appunto l'invarianza dell'ente logico attraverso i vari sistemi cui partecipa.

Un sistema, oltre le tre tesi fondamentali (relatività dell'ente, sua variazione, suo

zioni con le quali viene costituito: la deduzione (D) e l'intuizione logica (U). Circa potenziamento) suppone ancora due operazioni: la deduzione il Pastore ha una sua tesi caratteristica secondo la quale il calcolo matematico e l'esperimento fisico non sarebbero che modi diversi di uno stesso processo, la deduzione. Questa poi, muove da principi: dei principi il Pastore difende la logicità: non cessano di essere logici perchè non sono dedotti, nè cessano di essere validi perchè non sono sperimentali. La funzione che li riguarda può opportunamente definirsi come intuizione logica.

Impostata così la L. d. P. come logica generale, il Pastore crede di poterla verificare facendone uno strumento di ricerca e di giustificazione scientifica. Egli si interessa del progresso delle scienze, particolarmente fisiche, e nella relatività e nella fisica quantistica vede appelli impliciti alle sue posizioni logiche, mentre da queste egli stesso va deducendo formule che troverebbero riscontro in quelle della fisica recente, come sarebbe il caso delle formule di trasformazione lorentziane. La L. d. P. offrirebbe anche il filo per risolvere problemi tecnici. Il Pastore ha ottenuto l'installazione di un laboratorio di logica sperimentale presso l'Università di Torino e in esso ha costruito una macchina elettrica, l'ortomotore autosincrono che, secondo l'intenzione del costruttore, dovrebbe essere dedotto propriamente dai principi della L. d. P.

Il P. Selvaggi si pronuncia col molte riserve — e ci sembra non a torto — sulla effettiva fecondità della L. d. P. nel campo tecnico e sull'efficacia probativa della coincidenza tra formule della L. d. P. e formule della fisica attuale. Con ancora maggior riserva si pronuncia sulla L. d. P. intesa come logica generale; in modo particolare sulla tesi della risoluzione dell'ente nelle relazioni e sulla sostituzione del principio di identità aristotelico con il principio della nuova identità relazionale.

Con questi rilievi il P. Selvaggi non vuole misconoscere però i meriti che il Pastore si è acquistati nel campo dell'epistemologia; combattendo contro le filosofie idealistiche allora imperanti in Italia e svalutatrici del sapere scientifico e, insieme, contro le filosofie pragmatistiche e neopositivistiche prevalenti oltre l'alpe, che ne impugnavano il valore teoretico; approfondendo — in un libro rimasto fondamentale — la genesi e la natura del metodo sperimentale; rivendicando — contro il Poincaré — il carattere deduttivo del procedimento ma-

tematico; introducendo nelle scienze il lievito di una più cosciente logicità, ecc.

Se, per il Pastore, la ragione scientifica instaura ed esaurisce il valore di verità, fuori di essa però resta l'esigenza etica, la speranza, i valori: tutto un mondo al quale il Pastore ha sempre sentito legata gran parte della sua anima e che gli ha dettato, accanto alle pagine tecniche della L. d. P., tante pagine vibranti, commosse e, quasi, di accento mistico. E da queste pagine soprattutto che noi alimentiamo la speranza che possa, l'illustre vegliardo, trovare il modo di risolvere il dualismo di teoria e prassi, da lui difeso intransigentemente, per ritrovare l'unità dello spirito nella quale le esigenze e le speranze della vita non rimangano sterili al di là della razionalità, e la razionalità non rimanga logicità vuota o feconda soltanto di ritrovati scientifici e tecnici, ma possa farsi espressione di quanto è sommamente umano, di quelle esigenze e di quelle speranze appunto.

FRANCO AMERIO

---

DOMENICO BERTETTO, S. D. B., Professore nel Pontificio Ateneo Salesiano: *Maria nel dogma cattolico. Trattato di Mariologia*, Torino, S.E.I., 1949, in-8°, pagine xv-528.

L'opera di Don Bertetto è una Somma di teologia Mariana, in cui vengono messi in buona lingua italiana per il pubblico colto i risultati dei numerosi lavori pubblicati in questi ultimi anni sui privilegi e sulla funzione della Madonna. Una prima parte appartiene alla teologia positiva. Sono studiati i testi principali dell'Antico Testamento, che la tradizione ha intesi di Maria; e seguono le testimonianze mariane del Nuovo Testamento. L'A. si dilunga specialmente sul Protoevangelo e sopra le parole dette sulla Croce da Gesù alla Madre. L'esposizione, bene aggiornata, procede in uno stile semplice e chiaro, e perviene a conclusioni moderate e solidamente fondate. Si passa poi alla dottrina dei Padri, la quale viene presentata con larghi estratti delle fonti con giudiziosi commenti; queste pagine si leggono con particolare interesse e gusto. L'A. si limita però al periodo anteniceno. È vero che la letteratura mariana, dalla fine del secolo IV in poi diventa un fiume sempre più largo, tuttavia consigliereei volentieri per un'altra edizione di indicarne almeno la direzione, fino a Pio IX con cui l'A. riprende il filo della storia, in-



sistendo sulla dottrina degli ultimi Pontefici.

La seconda parte è un trattato scolastico di mariologia, in cui la dottrina Mariana, quale è professata dalla Chiesa, è presentata col corredo delle spiegazioni e delle prove che la giustificano. Nelle questioni ancora discusse, l'A. nello scegliere la propria opinione e nel difenderla, manifesta un retto senso teologico. Egli tratta con cura della corredenzione di Maria, sostenendo che fu oggettiva e prossima, dell'Assunzione della Vergine che fu, secondo lui, preceduta dalla morte e dalla risurrezione.

Non possiamo entrare nei particolari delle molte questioni esposte in questo ottimo volume. Ci basti rallegrarci con Don Bertetto ed augurare alla sua opera così bene informata, pensata con ottimo giudizio e redatta con semplicità e chiarezza, il successo che si merita e che accresca tra i fedeli la conoscenza e l'amore della Madre di Dio.

CARLO BOYER, S. J.

G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*. Torino, Soc. Ed. Internazionale, 1950, pp. 236.

È noto che S. Tommaso, che non fu nè legista, nè canonista, ma un moralista filosofo, non fece nelle sue opere un'esposizione continuata e sistematica, e tanto meno integrale di filosofia del diritto, della società e della politica. Non mancano, è vero, nelle opere di S. Tommaso gli elementi necessari per una ricostruzione del suo pensiero, ma tale opera è ardua; alle difficoltà che provengono da ragioni di carattere intrinseco e da ragioni storiche si aggiungono quelle derivanti dalla diversità dell'aspetto formale (S. Tommaso studiava questi problemi per cercarne una soluzione teologico-morale) e dalla mancanza di una sintesi entro cui i problemi si illuminerebbero a vicenda.

Questo complesso di difficoltà induceva il Lottin, nella sua recensione al volume di Mons. Olgiati, « Il concetto di giuridicità in S. Tommaso », a segnalare ai tomisti, come finalità precipua dell'ora presente, una sintesi del pensiero giuridico che rappresenti l'inveramento dell'insegnamento tomistico. Si può considerare come una risposta a tale invito l'opera che presentiamo del ch.mo Mons. Graneris, noto e stimato filosofo del diritto. Di questa opera meritano una speciale segnalazione i criteri metodologici seguiti dall'A. per riuscire un tomista *ad men-*

*tem S. Thomae*, e non *ad verbum tantum!*

La dottrina giuridica di S. Tommaso, presentata dai tomisti, a suo giudizio, è falsata soprattutto per due ragioni che hanno la loro radice comune nell'aspetto personale della interpretazione. « Nulla è più difficile che costringere l'interprete a interpretare. In buona o in mala fede egli suole introdurre qualche elemento suo proprio ». (GRANERIS, *Contributi tomistici*, p. 143). Inoltre — e questa è un'osservazione più importante ancora — nel ricostruire il pensiero del Dottore angelico non si distingue in realtà fra Tommaso commentatore e Tommaso autore (*ibi*, p. 14) anche se a parole lo si promette e lo si fissa come programma del proprio studio come ha fatto il Lachance nel suo noto volume: « Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas », Montreal, 1933.

In questa sua ultima opera il Graneris espone, in dieci saggi — tratti in parte da suoi scritti precedenti — la dottrina giuridico-sociale di S. Tommaso incentrandola su due argomenti fondamentali: diritto e stato. Tutta la materia poi gravita attorno a quattro problemi: rapporto tra diritto e giustizia; tra diritto cosa e diritto legge; tra individuo e società; e, infine, concetto di bene comune.

Pur rinunciando all'impresa disperata di raccogliere tutte le definizioni di diritto che sono state date, cerca di raggrupparle attorno ad alcuni punti di riferimento: la cosa, la legge, la facoltà, il dovere, la relazione, l'ordine, il fine.

Queste sette classi vengono, in un secondo momento, ridotte per opera di un processo di deduzione, a tre, e cioè: *legge*, *facoltà*, *cosa*, che costituiscono il nucleo base di tre grandi correnti della scienza e della filosofia del diritto: normativismo, soggettivismo, realismo.

È noto che S. Tommaso si riallaccia al realismo. « Come in metafisica egli non aveva costruito nè sull'io, nè sulla volontà, nè sul pensiero, ma sull'ente, così doveva egli basare la sua concezione giuridica, non sull'io del soggetto che afferma la propria *potestà*, nè sulla volontà o sul pensiero del legislatore, concretati nella *legge*, ma sull'oggettivo ordinamento delle cose » (cfr. *ibi*, p. 26).

Il *ius ad mentem S. Thomae* è la *res iusta* qualificata dalle seguenti quattro note: exteriorità, alterità, possibilità di scissione tra moralità soggettiva e oggettiva, coattività.

Così Tommaso deduce dall'oggetto la sua categoria giuridica fondamentale. Ma anche se il filosofo può veder in questo solo ele-



mento la quintessenza del diritto, i più tuttavia si trovano di fronte ad una formula che non permette loro di identificarlo. E per di più il diritto, anche per il filosofo, è un *quid* molto complesso; « monca sarebbe anche la definizione data da S. Tommaso, se egli non la completasse, assegnando, agli altri elementi del diritto, il loro posto accanto alla cosa giusta: e tra questi elementi uno dei principali è la legge » (cfr. *ibi*, p. 33). Il Graneris raccoglie questi elementi nella definizione che dà ivi a p. 69; il diritto è: « l'ordinamento dei rapporti sociali in materia di giustizia, considerato sotto l'angolo visuale della loro necessaria, ma imperfetta aderenza alla moralità, in quanto debbono essere oggettivamente onesti, sebbene la loro esecuzione possa essere soggettivamente difettosa, e possa essere estorta con mezzi coattivi ».

Egli pone dunque la causa materiale nei rapporti sociali in materia di giustizia; la causa efficiente nell'ordinamento inteso come atto o norma con cui si comanda o si pone l'ordine; la causa formale nella coattività; la causa finale nell'ordine sociale « *secundum aliquam iustitiam* ».

Abbiamo ridotto la definizione entro il quadro delle quattro cause perchè risultasse meglio la posizione personale dell'Autore nei confronti di altri tomisti. Ecco i principali punti discriminativi: per lui la coazione non è solo un proprio, ma un elemento essenziale, anzi la stessa nota formale. Nessun accenno alla politicità; questa tesi è recisamente respinta a p. 43; e tali argomenti vanno completati con le precisazioni che vengono date nel corso dello studio sui concetti di bene comune, di società perfetta (*ibi*, p. 194), sulla distinzione tra politicità, e socialità dell'uomo (*ibi*, p. 176), sul totalitarismo statale che ha assorbito in sé tutte le altre società e relative funzioni (*ibi*, p. 191) ecc.

Ma — e questa ci pare la tesi centrale di tutto lo studio — soprattutto si oppone alla riduzione del concetto di *diritto* a quello di *giustizia*. Qui si inserisce il difficile problema del rapporto tra diritto e morale. Nella risoluzione di esso il Graneris è noto per la sua tesi dell'*amoralità del diritto*; l'ammanco di giustizia riscontrato nel fenomeno giuridico, l'imperfezione della giustizia giuridica è intrinseco all'ordinamento giuridico e non solo qualche cosa di estrinseco (*ibi*, p. 64). Da questa tesi dell'amoralità egli deduce la coattività, la distinzione fra giustizia ordine e giustizia virtù (*ibi*, p. 57) (distinzione su cui poi si fonda per la determinazione della finalità del diritto, *ibi*, p. 123), un argomento per la confu-

zione della politicità (*ibi*, p. 44), un criterio per la determinazione della materia che può diventare oggetto di diritto (*ibi*, p. 52) ecc.

Dopo queste considerazioni generiche merita un accenno il concetto di *legge* e il suo rapporto con il diritto cosa. S. Tommaso fissa il suo pensiero in proposito affermando decisamente che « *lex non est ipsum ius* » « *sed est aliqua ratio iuris* » (*Summa*, II, II, 1 ad 2um). Nell'edificio giuridico realistico di S. Tommaso questa *aliquis ratio iuris* viene spiegata a volte come esemplarità (causa formale estrinseca o separata), quasi come modello o forma delle azioni umane che essa vuol regolare, a volte come causalità efficiente « sia creando l'obbligo di determinati atti mediante l'impero, sia, in senso più profondo, creando la stessa cosa giusta, instaurando così un ordine di giustizia, che nasce *ex ipsa rerum natura* ma *proxime ex lege* » (*ibi*, p. 41).

Della grande importanza pratica (oltre che teorica) di questa distinzione tra diritto legge e diritto cosa si vede un'applicazione (per limitarci a questo caso) nello studio del diritto naturale.

S. Tommaso in proposito ha il grandissimo merito di avere sbarrata la via ad un pericoloso equivoco creato dal termine *ius* con cui i Romani avevano tradotto il termine *δίκαιον* dei Greci. Per l'Aquinate *ius* è equivalente a *cosa giusta* e così è colpito alla radice l'errore compiuto dai Romani e dai giusnaturalisti dei secoli XVII e XVIII di considerare il diritto naturale un castello di formule, un corpo di norme naturali costituenti un codice immutabile e capace di rivaleggiare, anche quanto a determinatezza, con quello delle Dodici Tavole e con quello di Giustiniano! (*ibi*, p. 74). Ma, « dato al termine *ius* il significato oggettivo di *res iusta*, allora il *ius naturale* o il *iustum natura* non è più costretto a concretarsi in un *Corpus Iuris*. Invece di dissolversi in un sistema di regole definite e chiare, potrà racchiudersi in un intreccio di cose, e rimanervi in uno stato indefinito ed oscuro ». (*ibi*, p. 76). Pur con questa precisazione non si è ancora in porto, perchè il problema è molto complesso. Da quanto si dirà apparirà anzi che va mitigata la condanna generica surriferita; se è infatti vero che i Romani, i giusnaturalisti errarono, il loro fu un errore per eccesso, non uno sbaglio totale. Infatti la materia, il contenuto del diritto naturale non è una materia qualunque, ma una *cosa giusta*; e giustizia è eguaglianza, commisurazione. Così che un'analisi approfondita rivela nel diritto naturale una materia ed una forma. La decisione dell'esistenza o meno di un *codice naturale*, di un

castello di formole con o senza i tanto deprecati caratteri della universalità ed immutabilità, esige che si stabilisca quando si hanno i requisiti per l'esistenza di una norma atta a regolare la vita sociale, cioè quel complesso di note che distinguono ciò che è diritto (inteso come norma, legge) da ciò che non lo è. E ciò che si denomina giuridicità, positività. E la giuridicità comprende in primo luogo un rapporto di qualificazione fra la *res* e la *iustitia* in modo che si abbia una *res iusta*; quindi richiede una *determinazione* del contenuto, dei soggetti, delle loro rispettive obbligazioni e facoltà. Quando concorrano questi caratteri (che il Graneris riduce a tre: *debito*, *altro*, *egualianza*, ibi p. 91), si ha la legge giuridica atta a regolare la vita sociale. Se tutti e tre questi elementi, caratteri sono posti dalla natura (ipotesi molto limitata) avremo il diritto naturale nel senso pieno di legge naturale; in tutti gli altri casi avremo una naturalità che richiede un'integrazione da parte del legislatore umano.

Secondo S. Tommaso quindi la *lex naturalis* è solo una iniziale *indicatio*, *inclinatio* che esige un complemento da apportarsi con leggi positive (ibi, p. 77). Cade così la concezione del diritto naturale come castello di formole e con esso le accuse contro il codice naturale eterno ed immutabile.

La nozione completa del concetto di diritto esige che si precisi quale sia la finalità del diritto. Argomento questo che ha sempre costituito un centro di particolarissima attenzione da parte dei giuristi e soprattutto dei filosofi. Per fornire un orientamento a chi intende, in mezzo alle molteplici soluzioni date, raggiungere una sintesi e soprattutto pervenire alla individuazione del pensiero di S. Tommaso, l'A. fissa « quattro formule, nelle quali sembra quasi di vedere i punti cardinali dei mutevoli orientamenti. I quattro punti sono: la giustizia, l'ordine, l'individuo, la società » (ibi, p. 126). L'A., premessa la distinzione fra fine e compito, afferma che ufficio o compito del diritto è di creare l'ordine sociale *secundum aliquam iustitiam* (ibi, p. 137).

Cioè un ordine non fine a sè stesso, ma un ordine mezzo alla giustizia, che concorre, benchè nella sola misura delle sue limitate capacità, alla nascita e allo sviluppo della virtù.

Il problema del fine però a questo punto s'incaglia in un nuovo ostacolo indicato dal binomio: individuo e società. Problema che S. Tommaso non ha ignorato, ma che nel secolo XIII non era posto con la chiarezza che ha acquistato presentemente. Dagli scritti di S. Tommaso si sono ricavate su

questo argomento due serie di affermazioni che hanno indotto gli interpreti a soluzioni opposte. La decisione della preminenza di uno dei due termini è dedotta dal Graneris distinguendo fra ordine logico, ontologico, finalistico. Nell'ordine logico individuo e società sono sullo stesso livello; nell'ordine ontologico l'individuo è al di sopra della società come la sostanza è al di sopra dei suoi modi di essere. Nell'ordine finalistico poi, premessa ed accettata la differenza specifica del bene comune nei confronti di quello individuale, S. Tommaso salva contemporaneamente il *dominio* della società e l'*indipendenza* dell'individuo. Non può dunque qualificarsi nè sociologista nè individualista. Il Graneris offre la *concordantia discordantium textuum* con questa formula: « l'individuo è tutto (ma non totalmente) subordinato alle singole società e queste possono dominarlo solo in quanto lo esige il loro rispettivo compito » (ibi, p. 170). È la dedizione del socio, non dell'uomo (ibi, p. 171). Soluzione che sembra dover portare ad un avvicinamento di tanti tomisti divisi fra loro da profondi dissensi.

Già trattando della finalità del diritto si è addentrato in argomenti che vanno estesi anche allo stato (rapporto tra individuo e società, bene comune), ma espressamente fa oggetto di studio dello Stato nel saggio nono soprattutto con l'intento di determinarne la funzione: il bene comune. Pre-mette un'osservazione, ripetuta sovente in campo cattolico, ma forse non con la stessa forza: « Io credo che noi navighiamo in un mare di esagerazioni statali a base filosofica » (ibi, p. 175). Lo Stato moderno ha fatto mediante atti di prepotenza e di violenza, il vuoto attorno a sè distruggendo e schiacciando le altre società sopra e sotto di sè. Questa deformazione del concetto di stato ha le sue ripercussioni più dirette nella determinazione della sua funzione, fissata con l'espressione ormai classica di: bene comune. « Formula apparentemente chiara, ma che nasconde delle oscurità, com'è facile convincersi sentendola ripetere da uomini di opposte tendenze teoretiche e pratiche » (ibi, p. 203).

Le conclusioni del Graneris in materia possono così riassumersi: S. Tommaso è lontano dalle due posizioni estremiste del sociologismo e dell'individualismo (a conclusione diversa giunge il P. Eschmann nei suoi recenti studi sul bene comune). La chiave del problema relativo alla differenza specifica tra bene comune e individuale è nel parallelismo tra i due soggetti (individuo-società) e i due beni che ad essi corrispondono: il bene privato è es-

senzialmente egoistico, il bene comune è altruistico. È indubitato poi che il bene comune è superiore a quello individuale... ma quando si tratti di bene dello stesso ordine. Il titolare del bene comune dev'essere la comunione concreta di soggetti concreti, e non una mitica astrazione qual è lo stato secondo certe teorie pseudo-filosofiche. Dopo ciò rimane un problema sotto certi aspetti più difficile: la determinazione del contenuto del bene comune. Non si può dare una soluzione unica perchè questo contenuto è mutevole per ogni tipo di associazione.

A pag. 208 s. tenta di determinare quello dello stato, senza scendere a particolari che oltrepassano il compito del filosofo. Tre sono i caratteri fondamentali di esso: carattere organico, giuridico, economico. Lo stato cioè deve mirare a garantire la organicità della società, la sua sicurezza giuridica e fisica ed, infine, il suo benessere materiale. ampia appariranno meglio i molteplici contributi personali del Graneris.

Che non fosse inutile che l'A. esponesse in forma ampia e sistematica il suo pensiero si può ricavare da una recensione del P. Laversin (apparsa sul « Bulletin Thomiste », tome VII, n. 2, 1943-1946, p. 400 s.) fatta all'articolo del Graneris: « L'amoralità nella legge giuridica »; in essa sono mosse obiezioni che denotano incomprensione del pensiero del Graneris. Ma queste sfumano tutte anche dopo una lettura superficiale del volume che presentiamo, il quale, in questa materia, ripete il contenuto di quell'articolo. Nessun pericolo che il Graneris cada nel volontarismo giuridico; si veda a p. 38: « Non c'è posto (nella dottrina di S. Tommaso, secondo la esposizione dell'A) per la *legge-arbitrio* perchè il capriccio del legislatore andrebbe ad infrangersi nell'urto contro le cose e i loro rapporti oggettivi ». Si cfr. inoltre pp. 50, 52, 55, 86, ecc. che contengono precisazioni così chiare in materia da non lasciare nessun dubbio. Sempre in tema di amoralità del diritto il Laversin oppone che le condizioni soggettive non sono eliminate dal diritto civile e penale; lo provano, secondo lui, la rescindibilità del contratto per dolo o errore e la esenzione dalla pena in caso di incoscienza. Ma si deve rispondere al ch.mo A. che non dimostrano nulla nè l'uno, nè l'altro esempio addotto. Il contratto non è diritto cosa, a cui si applica la tesi della amoralità ma rientra, quale fattispecie, nel diritto legge, in quanto causa efficiente del diritto. La pena poi non è un elemento costitutivo del diritto (come la coazione), ma è un effetto dell'inosservanza del diritto. E che

questa presupponga una responsabilità morale è cosa pacifica.

Concludiamo: l'opera del Graneris è superiore ad ogni elogio. Lo dimostrerà indubbiamente l'accoglienza che le verrà fatta dagli studiosi. Non mancherà di suscitare anche proficue polemiche; ma questa è la sorte delle opere originali!

Per conto nostro riteniamo che meriti uno sviluppo più ampio l'argomento relativo alla distinzione fra amoralità soggettiva in genere e amoralità soggettiva applicata al caso della giustizia. Potrà così essere facilitata la comprensione della sua tesi fondamentale; ma soprattutto si eviteranno molte obiezioni.

BAGHIROLI G.

GROSSO GIUSEPPE, *Problemi Generali del diritto attraverso il diritto romano*, Torino, Giappichelli editore, 1948; p. 208.

La molteplice attività scientifica del ch.mo Autore, professore di diritto romano presso l'Università di Torino, con questa pubblicazione raggiunge un coronamento e una sintesi.

Nell'opera che presentiamo dobbiamo considerare molteplici finalità. Il titolo richiama subito al problema della funzionalità dello studio del diritto romano e sta ad affermare una netta presa di posizione dell'A. contro quanti vogliono ignorare il « contributo fondamentale che gli studi storici in materia di diritto possono recare alla conoscenza del fenomeno giuridico nella sua complessa essenza » e costituisce un richiamo contro « l'atteggiamento dei così detti dogmatici i quali non solo hanno cessato in genere di vagliare le loro dottrine sulla scorta delle fonti romane, ma sono anche talvolta giunti a credere che si potesse teoreticamente limitare tutta l'attività del giurista all'analisi dei singoli diritti positivi vigenti » (cfr. PUGLIESE, *Diritto romano e scienza del diritto*, Milano, 1941, p. 11; estratto dagli « Annali della R. Università di Macerata », vol. XV).

Altra finalità costante dell'A. è quella di offrire una sintesi. Già nell'interessantissimo studio *Premesse generali al corso di diritto romano*, Torino, 1940 (di cui è apparsa la seconda edizione nel 1946) p. 3, il Grosso si era proposto di presentare a coloro che iniziano il corso di Pandette « prospettati in sintesi, alcuni punti di riferimento essenziali per intender il diritto romano nella sua individualità » e « l'esame di alcuni problemi generali ».

Ma in quest'ultima opera che è indirizzata a coloro che sono giunti al termine dei loro studi, si ripromette di guidare lo studioso a compiere una *sintesi superiore*, a «raggiunger quell'unità che è conquistata dal giurista» (GROSSO, *Problemi gen.*, o. c., p. 201), e a «trarre ciò che va al di là del contingente» (Premesse generali, o. c., p. 3). Il conseguimento di questa finalità postulava in particolare che si tenesse conto di quella osservazione metodologica fatta dal DE FRANCISCI, *Storia del diritto romano*, vol. I, ed. II, p. 18; cioè la inscindibilità dello studio dogmatico e storico per potere cogliere i principi dogmatici nella loro interezza; e l'A. dimostra costantemente questa preoccupazione. Si confrontino in particolare l'ultimo capitolo dedicato allo studio dei problemi di origine.

Finalmente intrecciata a questa finalità e dominante su di essa, è stata quella di dimostrare che la teoria istituzionalistica del diritto, quale fu presenata da Santi Romano, trova una conferma nello sviluppo del diritto romano.

Un semplice accenno al contenuto dell'opera mostra che tutta la pubblicazione è incentrata nella teoria istituzionalistica. La trattazione dei problemi riguardanti l'ordinamento giuridico inteso non come complesso di norme, ma come «organizzazione, struttura, posizione della stessa società in cui si svolge», la pluralità (*ibi*, p. 4) degli ordinamenti giuridici, l'autonomia dei singoli ordinamenti e, in particolare, quella privata, costituiscono la materia di tre capitoli essenziali.

Anche i problemi relativi alla distinzione *ius publicum-ius privatum*, alla concezione del diritto naturale, al formalismo giuridico, vengono fatti rientrare sotto questa concezione generale posta a base dell'opera. La distinzione fra diritto pubblico e privato è riallacciata geneticamente alla distinzione fra ordinamenti; gli altri due problemi sono considerati, da un punto di vista logico, estrinsecazioni di una realtà sociale spri-gionantesi dall'essenza stessa delle cose che sotto la spinta delle necessità pratiche, e per opera di un processo di naturale spontaneità, viene ad informare le manifestazioni dell'attività giuridica e ad arricchirle. Quel complesso di norme infatti che si presentarono come traduzione spontanea della essenza stessa delle cose (da cui derivarono la denominazione di diritto naturale) e vennero riconosciute gradualmente, finirono per infrangere pian piano le barriere del *ius civile romanum* per acquistare in esso diritto di cittadinanza.

Questo il contenuto della prima parte. In

essa affiora la preoccupazione dell'A. di mettere in evidenza il processo di elaborazione concreto verso una visione unitaria. Nella seconda presenta, a modo di esempio, scorci su problemi di origine per dare «più viva concretezza ai problemi generali che sopra abbiamo impostato». Così il Grosso stesso, a p. 200.

Senza contestare questo punto di vista, noi diremmo che si può vedere il collegamento di questa seconda parte al resto del libro sotto un altro profilo. In essa si può cioè scorgere come dalla entità giuridica che si presenta come una massa (si perdoni il termine) informi, data dalla immediatezza e concretezza della vita di una società che si sta plasmando, si vadano staccando e individuando le categorie generali (potere sulle persone, diritti reali, diritti di obbligazione) ed entro esse i singoli istituti. Ammesso ciò, la sintesi superiore si otterrebbe considerando in un primo momento il passaggio da un'unità informi, caotica, ad una molteplicità di parti slegate fra di loro; ed in un momento successivo la ricostruzione di una unità ma dotata, per opera dell'elaborazione scientifica, di organicità e sistematicità.

Anche questi brevi cenni (pur lasciando nell'ombra molteplici altri problemi che trovano la loro collocazione entro questa trama generale e i relativi principi che vengono dedotti con abilità di maestro sperimentato e affinato in queste ricerche), ci pare siano sufficienti a fare intuire l'importanza della pubblicazione. Il suo carattere sintetico, e strettamente scientifico finirà per renderla soprattutto gradita e utile agli specialisti di studi giuridici in genere e di diritto romano in specie.

Un titolo che non mancherà di renderla interessante, in questa nostra epoca tanto appassionata agli studi di teoria generale, è costituito dalla prospettiva da cui si pone l'A.: sfruttare la sua vasta e aggiornata cultura romanistica per portare nuovi contributi nella trattazione di problemi generali.

L'onestà esige però che si prevenga il lettore che non si aspetti di trovare una completa trattazione di teoria generale del diritto romano. Ciò non deve avere costituito la finalità immediata dell'A. benché fondamentalmente vi prelude. È uno studio su cui l'A. ritornerà indubbiamente più e più volte per ampliamenti e ritocchi.

Alla luce di questa considerazione ci permettiamo di esprimere il nostro punto di vista. I dissensi in campo scientifico si sono dimostrati infinite volte utili alla chiarificazione di problemi e fonte di progresso.

Si deve premettere che la formulazione



di un giudizio esige una netta distinzione di un triplice aspetto sotto cui si può considerare il lavoro. Il lettore può riguardare questo studio sotto il profilo romanistico, esaminare la sistemazione e organizzazione della materia, la valorizzazione delle fonti ai fini delle soluzioni date ai problemi e ricercare i contributi personali dell'A. richiamati qua e là con riferimento alle sue precedenti pubblicazioni. Altri può fissare la sua attenzione sia sulla teoria istituzionalistica considerata in sé; altri infine sul modo con cui l'A. cerca d'applicarla al vasto campo degli studi romanistici. Faremo qualche rilievo su ciascuno di questi aspetti per quanto è compatibile coi limiti di una recensione.

Conveniamo pienamente coll'A. che la nozione di diritto reale debba essere espressa da un concetto unitario e non da un accostamento puramente accidentale di caratteri individuanti (cfr. *ibi*, p. 16). Questa unità si può raggiungere però ponendo a base della costruzione o il momento dell'obbligo o quello della titolarità di un potere. È stata seguita l'una e l'altra via. Per conto nostro quella da seguire è la sentenza che raggiunge l'unità affermando come momento fondamentale l'attribuzione di un potere immediato sulla cosa e vede l'esclusione dei terzi come una conseguenza logica intimamente connessa.

Il Grosso da parte sua presenta la sua visione del diritto reale colla formula: « attribuzione di un potere immediato sulla cosa attraverso l'esclusione degli altri » (*ibi*, p. 16).

Orbene se con tale formula si volessero porre sullo stesso piano il momento attivo e quello passivo, non potremmo convenire con lui sembrandoci logico che nella concezione individualistica della proprietà l'esclusione dei terzi postuli la *priorità logica* (non temporale) dell'attribuzione della cosa al titolare della proprietà.

Ci siamo astenuti a ragion veduta di parlare di « rapporto tra persona e cosa » (problema affrontato dal Grosso a p. 15); e ciò perchè avrebbe finito per portarci in campo filosofico. Ci limitiamo a ricordare che il termine « rapporto » può essere assunto per indicare sia una relazione trascendentale che una relazione predicamentale (distinzione che ha una analogia con quella, divenuta comune di *rapporto di qualificazione* e *rapporto intersoggettivo*). Con queste distinzioni forse cadrebbero buona parte di quelle dispute che si fanno su questo argomento.

In materia poi di concezione originaria delle servitù di passaggio e di ac-

quedotto non ci sentiamo di seguire il Grosso nella critica che muove alla teoria del Koschaker e del Kaser (p. 171 ss.). A noi pare che a spiegare la diversa posizione in cui si trovava uno dei condomini, cioè il titolare attivo della servitù, non sia sufficiente la qualifica dell'oggetto. Del resto è evidente che l'A., più che su argomenti specifici, si fonda sul presupposto dell'inesistenza della figura giuridica della proprietà funzionalmente divisa, quindi sposta il problema su un piano molto più vasto su cui non è possibile in questa sede trattarsi.

Ed ora alcune considerazioni sulla teoria del Romano. Pur non volendo farne oggetto specifico di valutazione, troppo grande è l'importanza che assume nell'opera del Grosso per poterne tacere. I filosofi da parte loro l'hanno già da tempo sottoposta a critiche fondamentali da cui non ha potuto liberarsi. Si confrontino solo per esemplificare, i rilievi negativi di DEL VECCHIO (*Moderne concezioni del diritto*, in « Rivista Italiana di filosofia del diritto », A. I, luglio-dicembre, p. 191 ss.) e soprattutto la valutazione critica da un punto di vista tomistico dell'Olgiati in: *Concetto di giur. nella scienza moderna del diritto*, Milano, II ed., 1950, p. 208 e passim; e *Concetto di giur. in S. Tommaso*, Milano, 1944, p. 247.

Anche per la filosofia scolastica il diritto non sorge nè prima, nè dopo la società, ma con essa. Ciò non importa però che ne sia un elemento costitutivo, essenziale; è solo una sua proprietà. Rimane perciò un'entità avente una propria autonomia, sia nei confronti della società, sia della organizzazione che risulta lo scopo del diritto.

Neppure per l'aspetto dogmatico è accettabile il largo favore che ha incontrato questa teoria: per conto nostro riteniamo che abbia colto nel segno il Passerin D'Entrèves quando scriveva: « tutta la novità della teoria del Romano si esaurisce in un semplice spostamento del comune punto di partenza: o, in altre parole, nell'affermazione della pluralità degli ordinamenti giuridici » (cfr. *Il negozio giur.*, Torino, 1934, p. 46, nota). Fino a che punto queste critiche si riflettano sull'opera del Grosso dipende dalla determinazione dell'estensione dell'accoglienza della teoria del Romano. Cosa non facile a stabilirsi. Che non l'accolga in massa e passivamente è facile a individuarsi anche dal puro giurista; per es. a p. 17 si discosta nella determinazione del concetto di proprietà. Ma qua e là s'incontrano anche dissensi su punti sostanziali. Mentre per il Romano istituzione e diritto sono la stessa cosa, sembra che il Grosso si limiti a iden-